FONDAZIONE NICCOLÒ CANUSSIO

ORDINE E SOVVERSIONE NEL MONDO GRECO E ROMANO

EDIZIONI ETS

I CONVEGNI DELLA FONDAZIONE
NICCOLÒ CANUSSIO

8

FONDAZIONE NICCOLÒ CANUSSIO

ORDINE E SOVVERSIONE NEL MONDO GRECO E ROMANO

Atti del convegno internazionale
Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2008

a cura di

GIANPAOLO URSO

Edizioni ETS

La presente pubblicazione è stata realizzata
con il sostegno di

Ministero dell'Università e della Ricerca

MiBAC MINISTERO PER I BENI E LE ATTIVITÀ CULTURALI

FONDAZIONE CRUP
CASSA DI RISPARMIO DI UDINE E PORDENONE

Ordine e sovversione nel mondo greco e romano, Cividale del Friuli, 25-27 settembre 2008 / a cura di Gianpaolo Urso. – Pisa : Edizioni ETS, 2009 - 352 p. : 24 cm. – (I convegni della Fondazione Niccolò Canussio; 8)
In testa al front.: Fondazione Niccolò Canussio
ISBN 978-884672418-2

CDD 21 - 946
Grecia – Roma – Storia – VII sec. a.C. / V sec. d.C. – Congressi – Cividale del Friuli – 2008.
I. Urso, Gianpaolo II. Fondazione Niccolò Canussio

Fondazione Niccolò Canussio – via Niccolò Canussio, 4, 33043 Cividale del Friuli (UD)
via Bernardino Luini, 12, 20123 Milano – www.fondazionecanussio.org

© Copyright 2009
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

a Caterina Canussio

SOMMARIO

Introduzione di Michael von Albrecht 9

CARMINE CATENACCI, *Tra eversione e fondazione. La tirannide nella Grecia arcaica e classica* 13

MARTIN DREHER, *Stabilität und Gefährdung des spartanischen Kosmos* 39

CINZIA BEARZOT, *La sovversione dell'ordine costituito nei discorsi degli oligarchici ateniesi* 69

MANUELA MARI, *La tradizione delle libere* poleis *e l'opposizione ai sovrani. L'evoluzione del linguaggio della politica nella Grecia ellenistica* 87

LUCIANO CANFORA, *Il mito della "costituzione mista"* 113

MARTA SORDI, *La dialettica costituzionale in età cesariana. Tra esaltazione del nuovo e accuse di sovversione* 117

FRÉDÉRIC HURLET, *Le consensus impérial à l'épreuve. La conspiration et ses enjeux sous les Julio-Claudiens* 125

NOEL LENSKI, *Schiavi armati e formazione di eserciti privati nel mondo tardoantico* 145

JUAN SANTOS YANGUAS, *Sertorio: ¿un romano contra Roma en la crisis de la república?* 177

VALERIO NERI, *Povertà, criminalità e disordine sociale nella tarda antichità* 193

ALFRED SCHMID, *Astrologie als Einspruch – aber gegen was?* 207

EWEN BOWIE, Quid Roma Athenis? *How far did Imperial Greek Sophists or Philosophers Debate the Legitimacy of Roman Power?* 223

PATRICE BRUN, *Pourquoi les Grecs avaient-ils horreur des révolutions ?* 241

JOY CONNOLLY, *Fear and Freedom. A New Interpretation of Pliny's* Panegyricus 259

ROY GIBSON, *The Success and Failure of Roman Love Elegy as an Instrument of Subversion. The Case of Propertius* 279

EMILY GOWERS, *A Cat May Look at a King. Difference and Indifference in Horace,* Satire *6* 301

GILLES SAURON, *L'art ornemental, arme privilégiée du pouvoir augustéen* 317

ARMIN EICH, *Die Bedeutung publizierter Texte für die Kritik politischer Macht. Historische Entwicklungen von der klassischen griechischen Epoche bis zur Spätantike* 331

INTRODUZIONE

MICHAEL VON ALBRECHT

Il tema del convegno di quest'anno è stato *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano*. Nella prima seduta, dedicata alla Grecia, Carmine Catenacci ha analizzato la tirannide nel mondo greco arcaico e classico "tra eversione e fondazione, ordine e sovversione", basandosi su numerosi testi, anche poetici, e su un'analisi della terminologia greca. Martin Dreher ha messo chiaramente in luce il problema della "stabilità" del κόσμος spartano, superando metodicamente le difficoltà della scarsezza e della poca affidabilità delle fonti.

Cinzia Bearzot ha illuminato la sovversione dell'ordine costitutito nei discorsi degli oligarchici ateniesi, tramite uno studio della loro retorica. Manuela Mari ci ha dato un quadro critico e dettagliato sulla tradizione delle libere πόλεις e sull'opposizione ai sovrani ellenistici. Luciano Canfora ha presentato la problematica della *costituzione mista* – tema d'importanza generale per il convegno –, partendo da Polibio, ma considerando anche fonti greche più antiche ed evoluzioni moderne. Marta Sordi ha trattato il medesimo problema nella cornice romana, parlando della dialettica costituzionale in età cesariana, tra esaltazione del nuovo ed accuse di sovversione (torneremo alla fine su questi due discorsi complementari e su problemi metodologici, apparsi chiaramente già durante le prime sessioni). Frédéric Hurlet ci ha infine presentato la cospirazione ed i suoi rischi in età giulio-claudia.

I lavori della prima metà della seconda giornata sono stati dedicati a problemi di carattere sociale e militare, essenziali per la storia romana e per un impero nato dalla dittatura militare. Noel Lenski ha parlato degli schiavi armati e della formazione di eserciti privati nella tarda antichità. Qui sono emersi problemi generali, quale la dialettica immanente alla privatizzazione: lo stato infatti reclama giustamente il monopolio sull'uso delle armi e della violenza legittima; quindi l'esistenza di squadre private di schiavi armati minava l'autorità dello stato. Si è discusso anche sull'influsso di usanze germaniche sulla cultura romana (benché l'esistenza di armate private nell'età tardorepubblicana fosse stato un precedente romano incontestabile). Valerio Neri ha analizzato il problema dei poveri, della criminalità, dei disordini urbani e del brigantaggio nel mondo tardo-antico. Qui è entrato in gioco il tema importante della "povertà" (*paupertas*) – benessere moderato e sobria

autosufficienza, ben distinta dalla *egestas* – e si è mostrata anche la tensione tra l'autorità dello stato e l'influsso – talvolta liberatore – del cristianesimo. Ha suscitato non minore interesse la tesi di Juan Santos Yanguas, secondo la quale Sertorio si presenta come difensore non di interessi regionali, ma della tradizione romana. L'appello alla *pietas* (*erga patriam*), tema centrale dell'autocoscienza romana, costituisce una parte essenziale della propaganda di un Sertorio "restitutore" della repubblica romana contro la prepotenza oligarchica di Silla: qui si coglie l'autogiustificazione tradizionalista di Sertorio. L'attitudine del magistrato che perse ingiustamente la sua provincia anticipa un po' quella di Cesare, difensore della propria *dignitas*, che però sottolinea maggiormente l'importanza dell'individuo.

In un contesto più generale, la figura di pensiero usata qui da Sertorio è stata confermata, per la sfera greca, da Patrice Brun: non solo i Romani, ma anche i Greci avevano un orrore generale delle rivoluzioni (soprattutto del vocabolario in merito), anzitutto perché ricordavano bene le conseguenze disastrose di tali avvenimenti, e poi perché per ragioni religiose non osavano abolire strutture preesistenti, sancite dai secoli. Ciò non vuol dire che l'Antichità non conoscesse modifiche delle strutture politiche, ma che ogni riforma – per quanto radicale fosse – doveva presentarsi – o mascherarsi – come il ricorso ad un passato più perfetto. L'incondizionato culto moderno dell'"innovazione" non esisteva. Fu conosciuta, sí, la nozione di progresso, però non in assoluto, ma nel senso di una crescita fino ad un' ἀκμή, dopo la quale seguiva per forza la decadenza.

Alfred Schmid, in una dimostrazione ricca e perspicace, ha dimostrato il carattere bifronte – sia liberatore che vincolante – dell'astrologia, una "scienza" tardo-ellenistica, accettata da molti intellettuali, tra i quali Augusto e Tiberio. Schmid ha sottolineato l'appartenenza dell'astrologia alla *theologia physica / naturalis / rationalis* nonché la sua base doppia, sia razionale che quasi religiosa, nutrita da elementi di filosofia stoica. Sin dalle origini, l'astrologia fu eterogenea e conteneva antinomie filosofiche irrisolte. Ewen Bowie, in un contributo luminoso, ha mostrato da un lato che i sofisti imperiali furono molto meno esuberanti nelle lodi di Roma, dall'altro che i filosofi furono meno critici, meno "dissidenti" di quanto non ci si aspetterebbe (con la bellissima eccezione di un passo di Epitteto sul martirio di un filosofo).

Dopo la dimensione scientifica e filosofico-religiosa è stata considerata quella specificamente letteraria. Joy Connolly, con un'eco molto vivace, ha tematizzato la retorica nel *Panegirico* di Plinio il Giovane, un'arte della quale avevamo parlato anche nel corso della giornata precedente. La retorica è immanente alla vita politica (la parola essendo l'unica "arma" degna di un essere umano): ricordiamo, per esempio, il trattamento dei discorsi degli oligarchici ateniesi nella relazione di Cinzia Bearzot. Aggiungiamo che la retorica

è inerente anche ai nostri testi storici – ciò che rende difficilissima la critica storica.

Ma anche la poesia può avere un ruolo sovversivo, come ha mostrato Roy Gibson, basandosi soprattutto su una scelta di testi schiettamente edonistici. Emily Gowers ha analizzato la sesta satira del primo libro di Orazio. La poesia garantisce al poeta nonché al lettore un momento di libertà e così sospende il peso della pressione politica sull'individuo. Però questa funzione estetica può neutralizzare indirettamente il potenziale rivoluzionario della protesta, dandogli un po' di svago nel campo estetico.

L'ultimo pomeriggio è stato dedicato, anzitutto, all'impiego dell'arte figurativa come mezzo propagandistico, dimostrato da Gilles Sauron tramite una nuova interpretazione di certi elementi dell'*Ara Pacis*. D'altra parte, dopo il contributo molto coraggioso di Armin Eich, si è discusso con straordinaria passione il problema dell'importanza – ovvero, secondo l'autore, dell'irrilevanza – di testi pubblicati per la critica del potere politico. Certo, l'importanza dei testi e dei monumenti artistici non si esaurisce nella loro funzione politica, ma non è nemmeno possibile escludere quest'ultima. Non tutti i periodi storici generano testi letterari della qualità dell'elegia augustea o delle *Satire* di Orazio. Per capire l'importanza di un periodo storico è indispensabile studiare con la maggiore attenzione possibile anche le opere poetiche ed i monumenti artistici contemporanei. Queste opere riflettono con la sensibilità di un sismografo le sofferenze e le preoccupazioni aperte o nascoste degli esseri umani di quell'epoca. Però per interpretarli bene, c'è bisogno di collaborazione interdisciplinare, quella tipica dei convegni Canussio.

***

Nel corso delle giornate dedicate al tema *Ordine e sovversione nel mondo greco e romano* sono venuti a galla e sono stati illuminati in vari modi problemi sia contenutistici sia metodologici, e soprattutto i vantaggi specifici di un accesso interdisciplinare. Un problema di base per la nostra analisi della storia antica è quello di continuità e discontinuità, conservazione ed evoluzione.

Un esempio di stabilità relativa è lo stato degli Spartani: però, nella sua finissima analisi, Martin Dreher ha dimostrato che non mancavano innovazioni nemmeno in quella cultura: l'elemento di stabilità era fornito da convinzioni politico-morali non scritte. Lo stesso è vero per i Romani. Per affrontare questo tema si sono articolati due approcci antitetici. Mentre Jean-Michel Roddaz nella discussione ha insistito sul principio di continuità, Marta Sordi nel suo contributo ha sottolineato l'innovazione come elemento caratteristico della storia politica romana, la facoltà dei Romani di imparare dalla propria esperienza, sottolineata, per esempio, nel *De re publica* di Cicerone. Lucia-

no Canfora ha offerto una possibilità di riunire i due aspetti, servendosi del termine di "traduzione". Come Erodoto assimilava, "traduceva" elementi ed idee provenienti dal patrimonio orientale, Cicerone, seguendo e reinterpretando Polibio e Platone, utilizzava categorie greche per capire la realtà romana. Ogni "traduzione", acculturazione, *ré-écriture* implica delle modifiche di accento, dei malintesi, talvolta intenzionali.

Passiamo all'aspetto metodologico. Quasi tutti i relatori sono tornati ripetutamente su problemi di interpretazione delle fonti, su problemi semantici, non solo delle parole greche e latine (come τύραννος, στάσις, κόσμος, *pietas*, *paupertas*…), ma anche dei termini tecnici moderni (per es., "costituzione"), e, più generalmente, su problemi di retorica, tecnica omnipresente nell'antichità.

Un fenomeno importante che è spiccato sin dall'inizio è la mitizzazione – evidente nei monumenti archeologici – e la creazione di stereotipi, presente non solo nelle fonti poetiche e più generalmente letterarie, ma anche nella propaganda e nella stessa prassi politica. L'importanza di questi processi è stata messa in evidenza per l'inizio dell'epoca trattata, ma si osserva ugualmente nei periodi posteriori. Tutte le fonti letterarie sono permeate da quest'elemento (Polibio critica gli storici che scrivono in stile tragico, ma anch'egli non è completamente esente da questo contagio). Merita forse un pensiero il fatto che non solo il discorso storico delle fonti antiche non può prescindere da elementi mitici e stereotipi, ma che anche le discussioni moderne spesso non sono libere di tali elementi… Quindi l'analisi delle fonti deve considerare anche gli aspetti letterari e poetici.

Così abbiamo appreso molto da questo convegno, non solo per la storia antica, ma anche per l'interpretazione filologica dei testi. Ringraziamo di cuore tutti i relatori, ma soprattutto la signora Carla Canussio, la sua famiglia, Gianpaolo Urso e tutti gli organizzatori, per averci dato quest'occasione unica di collaborazione unanime tra storia e filologia.

TRA EVERSIONE E FONDAZIONE.
LA TIRANNIDE NELLA GRECIA ARCAICA E CLASSICA

CARMINE CATENACCI

1. *Il dibattito erodoteo sulle forme di governo*

In un celebre passo del terzo libro (80-82) delle *Storie*, Erodoto mette in scena alla corte persiana, nel 522 a.C., un dibattito sulla migliore forma di governo. Tre sono i tipi di regime, tre i personaggi introdotti a parlare. Otane critica il potere di uno solo (denominato μούναρχος o τύραννος) e tesse l'elogio del governo di molti, che a sua volta è però criticato dal secondo interlocutore Megabizo, fautore dell'oligarchia. Quindi Dario critica l'oligarchia e afferma la superiorità del potere di un solo uomo.

Con quali argomenti Otane si oppone alla μουναρχία o τυραννίς (III 80,2-5)? Le esperienze recenti del regno di Cambise e del Mago hanno mostrato l'oltracotanza cui un monarca può giungere. Anche il migliore tra gli uomini, se sottratto a ogni vincolo e controllo (ἀνεύθυνος), cadrebbe nella degenerazione. L'autocrate è invidioso dei cittadini migliori, si compiace di quelli peggiori, accoglie le calunnie, è sempre sospettoso e insoddisfatto. E, cosa peggiore di tutte, sovverte le istituzioni patrie, fa violenza alle donne, uccide senza processi.

Al contrario quali sono i pregi della monarchia secondo Dario (III 82)? Se si giudicano i tre sistemi politici nella loro conformazione ideale e si escludono quelli che Montesquieu chiamerebbe gli elementi accidentali, la totale gestione del potere da parte dell'uomo migliore si configura palesemente come la situazione ottimale. Tutto è amministrato nella maniera più assennata ed efficiente, il rapporto col popolo e le azioni contro i nemici. Nelle oligarchie, inoltre, la competizione a essere il migliore conduce a gravi inimicizie, da cui derivano guerre civili (στάσιες) e dalle guerre civili derivano stragi (φόνοι) e dalle stragi si approda alla monarchia (μουναρχία), che si dimostra dunque il regime migliore. Nelle democrazie, d'altro canto, i κακοί si accordano per profittare del bene comune, finché qualcuno non li fa cessare e, ammirato dal popolo, diviene monarca. Ulteriore prova della superiorità del governo affidato a un solo uomo. Da dove è giunta, conclude Dario, la libertà per i Persiani? Dal Gran Re Ciro. Il νόμος patrio per i Persiani è il potere di uno. La proposta monarchica di Dario risulterà vincente. Il suo discorso è una

delle prime attestazioni della fortunata nozione di dispotismo asiatico nella cultura occidentale.

In questa sede possiamo tralasciare le questioni relative alla storicità e alle fonti del dibattito erodoteo[1]. Certamente esso contiene idee e temi circolanti nella Grecia del V secolo, a cominciare dalla triplice classificazione delle forme di governo. Una tripartizione che trova lapidaria formulazione poetica nella *Pitica* 2 di Pindaro, composta nel 470 a.C. circa per un tiranno, Ierone di Siracusa (vv. 86-88):

> ἐν πάντα δὲ νόμον εὐθύγλωσσος ἀνὴρ προφέρει,
> παρὰ τυραννίδι, χὠπόταν ὁ λάβρος στρατός,
> χὤταν πόλιν οἱ σοφοὶ τηρέωντι.

«L'uomo di dritta parola s'impone / in ogni governo», afferma Pindaro, sia nella tirannide, nominata al primo posto e in maniera neutra senza specificazioni, sia «quando regna la folla tumultuosa», cioè il governo popolare, sia «quando la città reggono i saggi»[2], ovvero l'oligarchia. Nonostante l'accortezza retorica, non è difficile intuire le simpatie oligarchiche del poeta.

In relazione al tema specifico del nostro convegno, il discorso attribuito a Otane sulla tirannide appare una sintesi molto chiara. La τυραννίς / *monarchia* sovverte l'ordine costituito, è il regime della ὕβρις innalzata a diritto, vi regna il caos morale. Se l'ordine è il κόσμος, cioè la disposizione armoniosa e sinergica di ciascun elemento in un insieme, il potere assoluto di un uomo appare subito come la sua negazione. È sconnesso e disorganico, come sottolinea il lessico usato in Erodoto: esso non può essere κατηρτημένος «ben connesso» e il suo agire è ἀνάρμοστος «scombinato», «disarmonico».

2. *Fenomenologia della tirannide*

Gli argomenti di Otane formano l'intelaiatura della condanna generalizzata della tirannide nel pensiero storico classico, da cui derivano anche l'immagine e la semantica moderne di tiranno. Tirannide è un potere illegittimo e violento, che si pone al di fuori dell'ordinamento politico, giuridico e morale: una sorta di maledizione collettiva, che spesso coincide con l'alienazione del tiranno stesso.

[1] Per un'introduzione alle diverse questioni si rinvia a LANZA 1977, 39 ss.; 225 ss.; ASHERI 1990, 295 ss.

[2] Trad. di GENTILI 1998 al quale (LIII ss.) si rinvia per la datazione dell'ode; vd. anche CINGANO 1998, 43 ss.

In realtà il giudizio di abominazione è il prodotto di un lungo e composito processo di trasformazione semantica e ideologica, che va dalle prime attestazioni nel VII fino al IV secolo a.C.[3] Vocabolo di origine micrasiatica, com'è noto, τύραννος in origine significa «signore assoluto». Designa chi detiene tutto il potere nelle sue mani, senza precisi modelli costituzionali. È *vox media*. Può piegarsi tanto alla massima ammirazione quanto alla massima esecrazione. L'ammirazione si lega specialmente a contesti demotici. Le parole, che più costantemente s'accompagnano a τύραννος, dalle prime occorrenze in Archiloco e nella poesia arcaica sino alla letteratura di età classica, sono ζῆλος e φθόνος: «l'invidia» che lo *status* di tiranno suscita in quanto somma fortuna per un mortale[4]. L'esecrazione in principio appartiene soprattutto ai circoli aristocratici, spogliati delle prerogative di potere: un buon esempio è l'atteggiamento di Alceo verso Pittaco, τύραννος κακοπατρίδας (fr. 384 Voigt). La riprovazione diventerà, come detto, preponderante. Ma per tutta l'epoca arcaica e gran parte di quella classica l'anfibologia si mantiene viva e feconda.

Un'ambiguità testimoniata non solo dalla storia della parola, ma anche dai racconti sulle persone dei tiranni. Sono temi che ho affrontato in precedenti occasioni[5]. Non voglio annoiare. Mi limito a brevi cenni. Le carriere dei Cipselidi e dei Pisistratidi, degli Ortagoridi e di Policrate, per citare i nomi più noti, sono accomunate da una cospicua serie di analogie biografiche e comportamentali, che schematicamente si possono così riassumere: oracolo prenatale e predestinazione; infanzia fatidica; prova di accesso al potere; matrimonio importante; abnormità erotica; cupidigia, violenza e istintualità cieca, ma anche intelligenza e capacità benefiche; funzione di giustiziere e successi carismatici; attività civilizzatrice e di fondazione; legame marcato con le figlie e difficoltà di relazione con i figli maschi; morte eccezionale; vicende relative al cadavere; influssi anche dopo la morte. S'intende che si tratta di un modello generale, al quale non tutte le vite aderiscono in tutti gli aspetti. Il tiranno è una figura storica. Ciò che colpisce sono non le variazioni quanto piuttosto il robusto impianto di analogie.

Queste analogie, a loro volta, trovano solidi e puntuali riscontri nelle biografie degli eroi del mito. Il confronto è particolarmente stringente con i miti di regalità e con gli eroi che conquistano il potere (Edipo, Perseo, Zeus) an-

[3] Sulla semantica di τύραννος vd. da ultimo PARKER 1998; CATENACCI 2003.

[4] Arch. 19; 23,20-21; Semon. 7,67-70 West; Simon. 584 Page; Pind. *Pyth*. 1,85; 3,84-86; Bacchyl. 20B Maehler; e ancora Hdt. III 52,5; Plut. *Alc.* 34,7 ecc. Il rapporto tra critica politica della tirannide e ammirazione della tirannide come suprema aspirazione personale attraversa vari saggi contenuti in MORGAN 2003.

[5] CATENACCI 1996.

che fuori della Grecia (Sargon, Ciro, Mosé, Romolo ecc.)[6], sino ai giorni nostri[7]. All'archetipo biografico del «conquistatore» il tiranno associa il tratto morfologico che connota l'eroe greco: l'eccesso e la dismisura, nel bene e nel male[8].

Notevoli sono la polimorfia e la complessità dei fenomeni storico-politici che nella Grecia antica si raccolgono sotto la definizione di τυραννίς in relazione sia con le specifiche situazioni geografiche e sociopolitiche sia con l'eterogeneità delle fonti in nostro possesso[9]. Nel passo erodoteo preso in esame, per esempio, appare evidente un'inestricabile commistione tra parole, concetti e elementi di matrice sia greca sia orientale. Tuttavia, nonostante le opportune cautele e precisazioni sulla varietà del fenomeno, le tirannidi arcaiche e tardo-arcaiche si presentano, fin dalle prime testimonianze e nella coscienza dei Greci, come una realtà omogenea: a livello di fatti storici, di contesti socio-culturali e usi linguistici, di autorappresentazione da parte dei tiranni stessi e di immaginario collettivo.

Va da sé che una simile prospettiva d'analisi non punta solo o tanto alla ricostruzione della realtà storico-fattuale quanto piuttosto a delineare un modello storico-antropologico, che costituisce, io credo, uno degli strumenti più incisivi per avvicinarci alla comprensione di che cosa fu e come realmente fu sentito il fenomeno della tirannide nella Grecia arcaica e tardoarcaica, anche in relazione al tema specifico dell'ordine, del suo rispetto e della sua sovversione.

3. *Appunti sul lessico arcaico dell'ordine in relazione alla tirannide*

Un prezioso punto di partenza è offerto dalla poesia arcaica. Prendiamo i vv. 39-52 della silloge teognidea[10]:

Κύρνε, κύει πόλις ἥδε, δέδοικα δὲ μὴ τέκῃ ἄνδρα
εὐθυντῆρα κακῆς ὕβριος ἡμετέρης. 40

[6] Sul percorso biografico dell'eroe DELCOURT 1944; BINDER 1964; EDMUNDS 1985; PELLIZER 1991 e, in relazione col tiranno, GENTILI 1986 e VERNANT 1991, 31 ss.

[7] Tratti di queste biografie emergono nei ritratti tradizionali di alcuni *leaders* storici, p. es. nella carriera ambigua di Saddam Hussein (CATENACCI 1998), ma anche nella pubblicistica relativa alla carriera di successo del *leader* libico Gheddafi, come mostrano tradizioni orali sul personaggio e alcuni opuscoli illustrati sulla sua vita, che ho avuto modo di vedere.

[8] Sul bifrontismo dell'eroe greco si veda BRELICH 1958.

[9] La trattazione più completa è BERVE 1967; pregevoli introduzioni da differenti prospettive offrono MOSSÉ 1969; BRACCESI 1978; KINZL 1979; MURRAY 1983, 157-182; MUSTI 1989, 160-181; 234-254; 299 ss.; studi più recenti sono MORGAN 2005; LEWIS 2006.

[10] Sull'unità di questa sequenza elegiaca vd. da ultimo FERRARI 1989, 80 n. 2; al v. 52 si accoglie la correzione τε (δὲ codd.) di Leutsch.

ἀστοὶ μὲν γὰρ ἔθ' οἵδε σαόφρονες, ἡγεμόνες δέ
τετράφαται πολλὴν εἰς κακότητα πεσεῖν.
οὐδεμίαν πω, Κύρν', ἀγαθοὶ πόλιν ὤλεσαν ἄνδρες,
ἀλλ' ὅταν ὑβρίζειν τοῖσι κακοῖσιν ἄδῃ
δῆμόν τε φθείρουσι δίκας τ' ἀδίκοισι διδοῦσιν 45
οἰκείων κερδέων εἵνεκα καὶ κράτεος·
ἔλπεο μὴ δηρὸν κείνην πόλιν ἀτρεμέεσθαι,
μηδ' εἰ νῦν κεῖται πολλῇ ἐν ἡσυχίῃ,
εὖτ' ἂν τοῖσι κακοῖσι φίλ' ἀνδράσι ταῦτα γένηται,
κέρδεα δημοσίῳ σὺν κακῷ ἐρχόμενα. 50
ἐκ τῶν γὰρ στάσιές τε καὶ ἔμφυλοι φόνοι ἀνδρῶν
μούναρχοί τε· πόλει μήποτε τῇδε ἄδοι.[11]

Non mi soffermo sulla discussa cronologia teognidea. Dico soltanto che, a mio parere, la datazione tradizionale dell' ἀκμή alla metà circa del VI secolo a.C. fornisce uno sfondo storico sostanzialmente adeguato rispetto al nucleo principale della silloge teognidea[12]. Dagli ultimi decenni del VII alla metà circa del VI secolo, Megara è scossa da una turbinosa serie di tensioni politiche. Si susseguono il potere oligarchico, la tirannide di Teagene, un governo moderato di breve durata e il regime di «democrazia sfrenata» (ἀκόλαστος δημοκρατία), che determina la παλιντοκία, «la restituzione degli interessi» e l'esilio di molti aristocratici[13]. Il periodo di «disordine» (ἀταξία) e «anarchia» (ἀναρχία), per riprendere le parole di Aristotele[14], si concluderà col rientro dei nobili fuoriusciti e la restaurazione del regime oligarchico.

L'elegia teognidea si colloca nel periodo di violenti conflitti e tumulti, che precedono l'instaurazione dell'intemperante governo popolare. Il poeta è ancora in città. Ammonisce sui pericoli letali che derivano dal degrado delle classi reggenti, alle quali egli sente ancora di appartenere (usa la prima persona plurale). Denuncia la corruzione di componenti dell'antica aristocrazia, ora alleate – per usare le parole di Cacciaguida nella *Commedia* di Dante – alla «gente nova e ai subiti guadagni»: ἀγαθοί che si comportano come κακοί e che da nobili ormai sono pervertiti in ignobili. Nel ricordo tacito dell'esperienza di Teagene (un paio di generazioni prima), la tirannide

[11] «Cirno, questa città è gravida e io temo che partorisca / un uomo che corregga la nostra ignobile tracotanza. / I cittadini sono ancora gli stessi, assennati, ma i capi / sono volti a precipitare in una grande malvagità. / Nessuna città mai, Cirno, i valenti rovinarono, / ma quando ai malvagi piaccia insolentire, / e guastano il popolo e danno ragione a chi non è nel giusto / per proprio interesse e potere, / allora non sperare che quella città stia salda a lungo / neppure se ora giace in grande tranquillità, / quando ai malvagi queste cose siano care: / i guadagni che giungono con la rovina del popolo. / Da qui derivano contese e stragi intestine di uomini / e tiranni: giammai queste cose piacciano alla nostra città».

[12] Sulla cronologia di Teognide vd. VETTA 1980, XXXIII e n. 40.

[13] Plut. 304e; 295c.

[14] Aristot. *Pol.* 1302b; 1304b; 1300a.

è additata come rischio incombente al vertice del trittico del terrore: guerra civile / stragi intestine / monarchia.

Il linguaggio del carme rimanda a un mondo coerente di valori politici ed etici, conformi al programma di ordine, preservazione sociale e armonia civica delle aristocrazie conservatrici, in particolare d'ispirazione dorica. *Slogans* politicamente connotati sono termini come σαόφρονες, ἡσυχία o ἀτρεμέω. I cittadini, dice il poeta, sono ancora savi (σαόφρονες); Plutarco, descrivendo la breve parentesi oligarchica tra la tirannide di Teagene e il potere sfrenato del popolo, afferma che i Megaresi ἐσωφρόνησαν[15]. E Pindaro (*Pyth.* 2,86 ss.), nel suo aforistico profilo costituzionale, definisce l'oligarchia: «quando la città reggono i σοφοί». Ancora in Pindaro, la parola ἡσυχία, all'interno di carmi destinati ad ambienti aristocratici, arriverà a essere personificata come figlia della Giustizia, fonte di prosperità collettiva (*Pyth.* 8,1 ss.) e «armoniosa» (σύμφωνος, *Pyth.* 1,70), in opposizione alla στάσις (fr. 109 Maehler) e alla ὕβρις. Pertinente con il lessico e l'ideologia dell'immobilismo conservatore è una parola come ἀτρεμέω al v. 47[16]. In Erodoto (III 80,5) il tiranno, al contrario, sommuove (κινέει) gli ordinamenti aviti.

La minaccia opprimente della tirannide sembra essere il deterrente estremo per convincere l'aristocrazia di sangue e le fazioni gentilizie a recuperare un'unità politica e morale in senso oligarchico. I versi di Teognide sono il tentativo disperato di esorcizzare l'esecranda tirannide e, con essa, il disfacimento del sistema ottimate. Tuttavia non può sfuggire come l'identica *climax* στάσις / φόνος / μοναρχία sarà presente anche nel discorso erodoteo di Dario da una visuale diametralmente opposta. E soprattutto non può sfuggire come, pur nella poetica ferocemente eupatride dei *Theognidea*, l'*incipit* del componimento presenti l'aborrito tiranno come colui che punisce le colpe dei ceti dirigenti, ossia come uno strumento della giustizia[17].

Significativo al v. 40 l'uso di εὐθυντήρ, letteralmente «colui che raddrizza», un ἅπαξ di forte impatto linguistico, che rimanda a una precisa sfera semantica. Nel proemio delle *Opere e i Giorni* (v. 7), Esiodo afferma che Zeus «raddrizza» (ἰθύνει) ciò che è storto. Nella stessa silloge teognidea (v. 330) la giustizia degli dei è definita εὐθείη. E Solone (fr. 3,36 Gentili - Prato) at-

[15] Plut. 295c: Μεγαρεῖς Θεαγένη τὸν τύραννον ἐκβαλόντες ὀλίγον χρόνον ἐσωφρόνησαν κατὰ τὴν πολιτείαν.

[16] Cf. Thgn. 303.

[17] A rendere evidente il valore specifico di questa elegia è il confronto coi vv. 1081-1082b del *corpus* teognideo, che rappresentano un tipico caso di riuso variato in ambito simposiale (sul fenomeno vd. VETTA 1980, XXVII ss.), dove il tiranno veste i panni più comuni del *leader* violento e scellerato; la ὕβρις e la rovina sono attribuite direttamente a lui.

tribuisce alla personificazione dell'Εὐνομία («Buon Governo», «Ordine») l'azione di raddrizzare le sentenze ingiuste (εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς), ancora sullo sfondo di una δυσνομίη travalicante in cui i guadagni personali conducono la città allo sfacelo[18]. E, per chiudere il discorso sulla valenza di εὐθύνω, vale la pena ricordare un responso pitico allo stesso Solone nel momento in cui lo esortavano a farsi τύραννος[19]:

> ἧσο μέσην κατὰ νῆα, κυβερνητήριον ἔργον
> εὐθύνων· πολλοί τοι Ἀθηναίων ἐπίκουροι[20].

Solone 'grande timoniere' fallito? Così farebbe pensare anche un altro oracolo a lui rivolto dalla Pizia (Plut. 152c = 16 Parke - Wormell):

> εὔδαιμον πτολίεθρον ἑνὸς κήρυκος ἀκούειν

dove la *leadership* del singolo è nuovamente incoraggiata e benedetta.

4. *L'*exemplum *dei Cipselidi*

Qualche anno prima dell'ascesa di Teagene a Megara, sull'altro versante dell'Istmo, a Corinto Cipselo aveva già conquistato la tirannide. La sua storia è un racconto oracolare dal potente valore paradigmatico. Erodoto (V 92) lo fa narrare a Socle, il delegato corinzio, che si oppone alla proposta degli Spartani di reintrodurre la tirannide di Ippia ad Atene. Un tempo Corinto, narra Socle, era governata da un γένος, i Bacchiadi, che praticavano l'endogamia. Ma una ragazza della famiglia è zoppa. Si chiama Labda, nome parlante. Le sue gambe ricordano i tratti asimmetrici della lettera lambda nell'alfabeto corinzio. La ragazza va in sposa a un uomo esterno al clan, Eetione, di stirpe lapita e originario della Tessaglia. Dopo anni di matrimonio senza figli, Eetione va a interrogare l'oracolo di Delfi. Non appena varcata la soglia, la Pizia lo saluta con queste parole (6 Parke - Wormell):

[18] Accanto ad analogie terminologiche e di situazione, l'elegia teognidea e l'Εὐνομία soloniana presentano anche differenze (cfr. GENTILI 2006, 103 s.). È interessante per esempio osservare, a livello di strutture di pensiero e di espressione, l'analogia della trimembre progressione negativa con nesso causale in Solone (fr. 3,18 s. Gentili - Prato) δουλοσύνη, στάσις, πόλεμος, dove però δουλοσύνη designa la condizione di asservimento dei lavoratori ateniesi e non, come altrove, lo stato di sudditanza dei cittadini di fronte al μόναρχος Pisistrato (fr. 12,4 Gentili - Prato); vd. NOUSSIA 2001, 250.

[19] Plut. *Sol.* 16,4 = 15 Parke - Wormell; su εὐθύνω cf. anche Eur. *Suppl.* 419.

[20] «Siedi al centro della nave, reggendo l'opera del timoniere; / molti Ateniesi ti saranno alleati».

> Ἠετίων, οὔτις σε τίει πολύτιτον ἐόντα·
> Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πεσεῖται
> ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαιώσει δὲ Κόρινθον[21].

Il vaticinio chiarisce il senso di un antico oracolo rimasto incompreso (7 Parke - Wormell):

> αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα
> καρτερὸν ὠμηστήν· πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει.
> ταῦτά νυν εὖ φράζεσθε, Κορίνθιοι, οἱ περὶ καλὴν
> Πειρήνην οἰκεῖτε καὶ ὀφρυοέντα Κόρινθον[22].

L'aquila (αἰετός) rinvia a Eetione (Ἠετίων) e ἐν πέτρῃσι è un riferimento alla località di Petra dove Eetione vive. Non è da escludere che l'espressione «scioglierà le ginocchia», ricalcata su una formula omerica, alluda ironicamente alla zoppia di Labda. E il masso precipite del responso a Eetione bene si accorda con la definizione di Corinto come ὀφρυόεις («scoscesa») nel vaticinio più antico[23].

I Bacchiadi tentano allora di uccidere il neonato, che però sfugge alla morte miracolosamente, per «sorte divina» (θεία τύχη)[24]. Il piccolo, poi, viene salvato da un nuovo tentativo omicida dalla madre Labda, che lo nasconde in una cesta (κυψέλη), di cui resterà su di lui il marchio del nome: Cipselo. Divenuto adulto, Cipselo va a consultare l'oracolo di Delfi. Al suo ingresso nel santuario, è accolto dalla Pizia in questo modo (8 Parke - Wormell):

> ὄλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς ἐμὸν δόμον ἐσκαταβαίνει,
> Κύψελος Ἠετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου,
> αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκέτι παῖδες[25].

Cipselo attenta al potere dei Bacchiadi e s'impossessa di Corinto. Regna 30 anni e muore felicemente. Gli succede il figlio Periandro che, dopo una prima fase mite, governa in maniera ancora più dispotica del padre. La svolta avviene a seguito di un consiglio di Trasibulo, tiranno di Mileto (tipica

[21] «Eetione, nessuno onora te, che sei degno di molto onore. / Labda è gravida e partorirà un macigno precipite; cadrà / su monarchi e renderà giustizia a Corinto».

[22] «L'aquila è gravida tra le rocce e partorirà un leone / forte, crudivoro; di molti fiaccherà le ginocchia. / Intendete bene questo, Corinzi, voi che attorno alla bella / Pirene abitate e a Corinto scoscesa».

[23] Il nesso è anche in Hes. fr. 204,48 Merkelbach - West.

[24] L'espressione qualifica spesso l'avventura esistenziale dei tiranni: cf. Hdt. I 126,6; III 139,3; IV 8,3; Plat. *Ep.* 8,354b; cf. Soph. *Oed. Rex* 1080 (Edipo «figlio della Tyche»).

[25] «Beato quest'uomo che entra nella mia dimora, / Cipselo figlio di Eetione, re dell'inclita Corinto, / lui e i suoi figli, ma non i figli dei figli».

solidarietà tra tiranni). Alla domanda su come si sarebbe potuta governare la città al meglio, l'esperto autocrate milesio porta il messaggero di Periandro in un terreno coltivato e, ogni volta che vede una spiga più alta delle altre, in silenzio la recide. Periandro comprende il messaggio: eliminare i cittadini più in vista, decapitare dei migliori la collettività[26]. Il giovane tiranno di Corinto applicherà questo principio con la massima diligenza. Oltre che di crimini politici, egli si macchierà di delitti familiari come l'assassinio della moglie Melissa e la successiva unione in amore col cadavere di lei. E per placare il fantasma della moglie, non esiterà a denudare con l'inganno tutte le donne di Corinto, le nobildonne come le ancelle, nel tempio di Era e brucerà i loro vestiti più belli in uno spropositato, macabro e osceno *potlatch* di espiazione, a cui la città è costretta in onore della moglie del tiranno. Ma l'omicidio di Melissa ha anche conseguenze funeste per Periandro. Sarà la causa del conflitto esiziale col figlio che avrebbe dovuto succedergli al trono (Hdt. III 50 ss.). L'esito di questo contrasto familiare sarà, nonostante i disperati sforzi del tiranno, l'impossibilità di trasmettere il potere alla sua discendenza. «Re dell'inclita Corinto, tu e i tuoi figli, – aveva predetto l'oracolo delfico a Cipselo – ma non i figli dei figli».

Alcune osservazioni tra le tante possibili. Innanzitutto la datazione dei testi oracolari. In parte i vaticini sono *ex eventu*, viste le precise allusioni ai fatti storici (Eetione / αἰετός, le tre generazioni di potere ecc.). Ma la composizione e la diffusione dei vaticini sono coeve al potere dei Cipselidi, perché in quegli oracoli, nonostante l'ambiguità di alcune immagini e la cornice negativa del discorso di Socle, sono cristallizzati evidenti tratti positivi e celebrativi, propagandistici, connessi alla rappresentazione arcaica della sovranità e dell'eroe conquistatore. Eetione è degno di molti onori. Cipselo è un predestinato, un bimbo salvato dalla sorte divina contro i 'cattivi' Bacchiadi che vogliono ucciderlo. La sua funzione è dare δίκη a Corinto. Ha la forza di un leone. Il leone e l'aquila sono chiari simboli di regalità[27]. Infine, al suo ingresso da adulto nel tempio di Apollo delfico, la Pizia acclama Cipselo βασιλεύς dell'inclita Corinto mediante μακαρισμός. Tutto questo è funzionale all'immagine di autopromozione politica dei Cipselidi e deve essere anteriore al biasimo generalizzato della tirannide che conosciamo dall'età classica.

[26] Hdt. V 92ζ s.; Diog. Laert. I 100; Plut. 147d; in Aristot. *Pol.* 1284a i ruoli tra Periandro e Trasibulo sono invertiti; cf. Liv. I 54 dove protagonisti dell'aneddoto sono Tarquinio il Superbo e suo figlio. L'immagine riecheggia programmaticamente in Eur. *Suppl.* 445-449.

[27] Questi simboli guardano verso oriente: un leone con ali d'aquila incarna il regno babilonese nella visione profetica di Daniele (*Dn.* 7,4); nel sogno fatidico appena precedente di Nabucodonosor (*Dn.* 2,34), un *macigno*, simbolo di un re che verrà, si stacca dalla *roccia* e si *abbatte* sulla 'statua monarchica', composta di vari metalli, *distruggendola*.

5. *La tirannide come* ἀδύνατον

Gli oracoli per i Cipselidi presentano punti di contatto con i versi 39-52 di Teognide e il loro tono predittivo. Due impressionanti gravidanze metaforiche dominano i componimenti: quella delfica dell'aquila che partorirà il leone e quella teognidea della città incinta del tiranno. Un'immagine, quest'ultima, che inaugura la fortunata idea della città-madre del tiranno e che tanti sviluppi avrà, a cominciare dal possesso incestuoso della madrepatria (Edipo, Ippia in sogno, Periandro con la madre Κράτεια)[28]. Tra le due gestazioni metaforiche, la gravidanza reale di Labda. Non mancano echi verbali, dall'uso del non omerico κύω (nella medesima posizione metrica) all'immagine del precipitare espressa dal verbo πίπτω sino a μούναρχοι al plurale, ovviamente all'interno di differenti risemantizzazioni. E soprattutto, sebbene da angolazioni differenti e con speranze diverse, in questi testi il tiranno è presentato come un giustiziere, uno strumento della δίκη, che ripara e corregge situazioni di squilibrio e iniquità.

Nei responsi pitici un'aquila genera un leone e una donna partorisce una pietra. Sono figurazioni che rispondono alla visività intensa del linguaggio oracolare. Ma in esse vi è anche qualcosa di conturbante, una latente perversione e confusione dell'ordine naturale. Non diversamente, per fare un altro esempio, dal calderone che a Olimpia bolle senza che nessuna fiamma sia stata accesa mentre Ippocrate, futuro padre di Pisistrato, sta compiendo sacrifici. Di fronte all'inquietante fenomeno lo spartano Chilone ammonisce Ippocrate a non avere figli. Monito naturalmente disatteso (Hdt. I 59).

Fatti normalmente impossibili. Tra i casi di ἀδύνατον, la figura che retoricamente evoca l'inveramento di fenomeni contro natura, uno dei più potenti nella letteratura greca e latina è proprio quello con cui Socle apre il suo discorso sui Cipselidi (Hdt. V 92α):

> Ἦ δὴ ὅ τε οὐρανὸς ἔνερθε ἔσται τῆς γῆς καὶ ἡ γῆ μετέωρος ὑπὲρ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἄνθρωποι νομὸν ἐν θαλάσσῃ ἕξουσι καὶ ἰχθύες τὸν πρότερον ἄνθρωποι, ὅτε γε ὑμεῖς, ὦ Λακεδαιμόνιοι, ἰσοκρατίας καταλύοντες τυραννίδας ἐς τὰς πόλις κατάγειν παρασκευάζεσθε, τοῦ οὔτε ἀδικώτερόν ἐστι οὐδὲν κατ' ἀνθρώπους οὔτε μιαιφονώτερον[29].

[28] Ippia: Hdt. VI 107; Periandro: Aristipp. *ap*. Diog. Laert. I 96; Parthen. *Narr. Amat.* 17; cf. Artem. *Oneir*. I 79.

[29] «Il cielo starà sotto la terra e la terra in aria sopra il cielo, e gli uomini avranno dimora nel mare e i pesci dove prima l'avevano gli uomini, quando voi, Lacedemoni, vi preparate a sciogliere regimi isocratici e a introdurre nelle città la tirannide, di cui non vi è nulla di più ingiusto né di più sanguinario tra gli uomini».

La tirannide è un mondo sottosopra, una cosmogonia invertita, tanto più in relazione a Sparta che, sottolinea Socle, non ha mai conosciuto la tirannide e si guarda bene dal conoscerla. Se la tirannide è l'anti-κόσμος, cioè la negazione dell'ordine eterno della natura, ad esso si oppone il κόσμος stabile e ordinato degli Spartani.

Il binomio ἀδύνατον / tirannide è già nella poesia arcaica. Nel fr. 29a Gentili - Prato, Solone riporta le parole degli ex-sostenitori che, delusi dal suo rifiuto di prendere il potere assoluto, ora lo contestano:

οὐκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλήεις ἀνήρ·
ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο.
περιβαλὼν δ' ἄγραν ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα
δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτὴ καὶ φρενῶν ἀποσφαλείς·
ἤθελον γάρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβών 5
καὶ τυραννεύσας Ἀθηνῶν μοῦνον ἡμέραν μίαν,
ἀσκὸς ὕστερον δεδάρθαι κἀπιτετρῖφθαι γένος.

Solone si è rivelato un debole. Non ha colto l'enorme fortuna che la divinità gli concedeva. Qualunque cosa, conclude il detrattore di Solone ai vv. 5 ss., persino essere scuoiati come un otre e vedere distrutto il proprio γένος, meriterebbe di essere fatto pur di diventare tiranni anche per un solo giorno. La tirannide come somma fortuna, ma anche come capovolgimento impossibile e parossistico di mondi e princìpi. Nell'etica greca la cosa migliore per l'uomo è finire felicemente la vita e avere una florida discendenza[30]. In relazione alla tirannide questi valori vengono ostentatamente rovesciati.

6. *Biografia come capovolgimento di istituzioni e valori*

Tutta la vita del tiranno è fatta di rovesciamenti e infrazioni. Propongo una rassegna cursoria attraverso alcuni casi rappresentativi. Rispetto alla definizione familiare e all'investitura sociale, i ruoli tra padre e madre possono invertirsi. È la madre Labda, principessa zoppa, a innestare Cipselo nella linea retta della successione, a trasmettergli il gene del potere. Il padre Eetione, straniero e socialmente marginale d'estrazione popolare, rinnova e rigenera il sangue dinastico. Strumento di un piano soprannaturale, egli introduce un elemento perturbatore e una nuova forza popolare[31]. L'unione non determina il 'ridimensionamento' cromosomico del nascituro. Al contrario,

[30] Come conferma proprio Solone a Creso nel primo libro (32,6) delle *Storie* di Erodoto.

[31] Un'ulteriore variante è nel rovesciamento sociale e narrativo rispetto alle attese, come nel caso di Ortagora (Diod. Sic. VIII 24; Plut. 553a): nessuno si aspetta che dal μάγειρος Andreas possa nascere il futuro tiranno di Sicione.

le iniziali debolezze dei genitori, combinandosi tra loro, si capovolgono in segno di potenza e di elezione. Il figlio è dentro e fuori il sistema familiare che sovverte[32]. L'eccentrico occupa il centro del potere. Il bastardo recupera la purezza della vocazione familiare al comando.

Ma, per riprendere le parole dello scrittore Giorgio Manganelli, è anche «notorio che il tiranno è lascivo, lussurioso, invasore dei coniùgi altrui, adultero, fornicatore; se ha moglie, per lo più gli serve come argomento da uxoricidio; se ha un'amante duratura, talora la manda a chiamare come fa con il buffone». Per l'irregolarità erotica e il 'disordine' sessuale dei tiranni c'è l'imbarazzo della scelta: dal classico possesso incestuoso della madre-patria (Edipo, Ippia in sogno, Periandro e la madre Κράτεια)[33] alla necrofilia di Periandro (Hdt. V 92η) e alla violenza su giovanetti, come quella di Ipparco su Armodio (Thuc. VI 54 ss.), sino ai «rapporti contro natura» di Pisistrato con la moglie alcmeonide (Hdt. I 61,1) e alla poligamia di diversi prìncipi, che risponde a concreti disegni politici e al tempo stesso assume un alto valore simbolico[34]. Un'ipersessualità che non si esaurisce nell'abuso e nella depravazione, ma è anche simbolo ed esibizione di potenza, espressione di irrefrenabilità e abnormità erotica, di cui il mondo degli eroi, con le sue violenze e i suoi eccessi, costituisce ancora il parallelo più pertinente.

Le aberrazioni erotiche del tiranno sono in consonanza con la smodatezza emotiva e l'istintualità cieca, la dismisura patologica nel sentire e nel reagire. Si prenda nuovamente Periandro: l'ira incontrollata in famiglia, il truce assassinio della moglie, il tragico rimpianto contro sé stesso per quest'omicidio e l'amore col corpo senza vita di lei; l'evirazione di trecento rampolli della nobiltà di Corcira per vendicare la morte del figlio (Hdt. III 49 ss.). Una personalità morbosa e caotica, *disarmonica* appunto, per riprendere le parole di Otane.

Nel destino del tiranno, rappresentato ora come leone ora come lupo[35], è inscritto il contatto col sangue. L'oracolo di Delfi definisce Cipselo leone ὠμηστής, «divoratore di carne cruda». Il padre di Ortagora, tiranno di Sicione, è un μάγειρος, il cuoco-sacerdote delle carni sacrificali[36]. Una funzione

[32] Nello stemma familiare di Cipselo non va sottovalutata anche una caratterizzazione etnica: se Labda è bacchiade e quindi eraclide, Eetione discende dal mitico Ceneo (Hdt. V 92β 1), il cui figlio Corono guidò i Lapiti contro i Dori (vd. OOST 1972), ma fu sconfitto per intervento di Eracle (Apollod. *Bibl.* II 7,7). Il tiranno Cipselo, secondo una struttura caratteristica dei re «restauratori dell'ordine», sembra risolvere nel suo corpo e nel suo sangue, con l'autorità del mito e il potere della forza, i contrasti della comunità, tra Dori e non-Dori.

[33] Vd. *supra,* n. 28.

[34] GERNET 1983, 286 ss.

[35] Testimonianze raccolte in CATENACCI 1996, 213 ss.

[36] Un'altra importante ed esemplare storia di tiranni (Diod. Sic. VIII 24; Plut. 553 a).

ambigua tra animalità e tensione verso il divino: il contagio col sangue avviene nel contesto sacro del rito e per conto dell'intera comunità. Μάγειρος per trasmissione ereditaria è, nel *corpus* esopico (281 Chambry), il lupo, l'animale che in più forme e in più circostanze è associato alla figura del tiranno. E, non diversamente da un lupo, Teagene scanna le greggi dei ricchi di Megara mentre pascolano presso il fiume (Aristot. *Pol.* 1305a) in una sorta di immane sacrificio le cui carni, possiamo immaginare, sono distribuite al popolo.

È chiaro che l'atto di rovesciamento, intorno al quale ruota la vita del tiranno, è la sovversione dell'ordine preesistente. Il potere è conquistato fuori dalle regole, con la violenza o con l'astuzia, spesso con tutte e due, come per esempio fa Policrate durante una cerimonia religiosa, non diversamente da altri suoi colleghi[37]. Egli, osserva concisamente Erodoto (III 39,1), conquistò Samo con una rivolta (ἐπαναστάς). Più diffusamente Polieno (I 23,2) narra che Policrate, insieme con i suoi fratelli Pantagnoto e Silosonte, s'impadronì di Samo approfittando di una festa alla quale i cittadini partecipavano in armi presso un tempio extramurano. Pantagnoto e Silosonte massacrarono i Sami che avevano deposto le armi per compiere i sacrifici, mentre Policrate con alcuni uomini occupò i punti strategici della città. Una versione dei fatti cui si allude anche in Erodoto (III 120,3) quando Mitrobate afferma che Policrate s'impossessò di Samo con soli quindici opliti.

Teagene scanna, quasi in forma di spettacolo cruento, le greggi dei ricchi. Nel segno dell'intelligenza e della dissimulazione, della teatralità mista alla forza, si realizzano tutte e tre le prese di potere di Pisistrato[38]. Nel primo caso egli si autoferisce, si finge vittima di un'aggressione e convince gli Ateniesi a dargli una guardia del corpo, i κορυνηφόροι («mazzieri»). La seconda volta, d'accordo con l'alcmeonide Megacle, il suo ingresso in città è preceduto e preannunciato da una ragazza molto bella e alta, 'statuaria', acconciata come la dea Atena, e da araldi che invitano gli Ateniesi ad accogliere Pisistrato. Infine, la terza e definitiva conquista del potere si realizza attraverso l'estemporanea interpretazione di un oracolo, un'audace azione militare e una pronta

[37] Nelle testimonianze che legano la presa del potere tirannico a feste religiose, vi può essere un marchio convenzionale di riprovazione: l'eversione cruenta, in concomitanza col rituale e il sacrificio. Ma bisogna ricordare che una festa pubblica è realmente l'occasione concreta più favorevole per un *Putsch*. La Pizia suggerisce, per esempio, all'aspirante tiranno Cilone di conquistare il potere ad Atene nel corso della più grande festa di Zeus (Thuc. I 126,4 ss.). E, al contrario, Ipparco è ucciso da Armodio e Aristogitone durante le Panatenee. O, se guardiamo fuori della Grecia antica, l'effimera tirannide di Masaniello nella Napoli del '600 trovò l'occasione propizia nella festa della Madonna del Carmine durante la quale gruppi di giovani sfilavano armati, per non parlare di recenti attentati durante parate ed occasioni pubbliche.

[38] Hdt. I 59 ss.; la teatralità del suo agire politico gli fu rinfacciata da Solone (Plut. *Sol.* 29,7 s.).

proposta di riconciliazione coi nemici[39]. Pisistrato, scrive Tucidide (VI 54,6), non sconvolse le leggi della città, ma faceva in modo che suoi uomini occupassero le magistrature più importanti. Nelle tradizioni storiografiche Pisistrato è presentato in maniera positiva. Il ruolo dispotico e negativo è assegnato ai figli nell'ineluttabile crescendo di violenza e degenerazione che il potere assoluto comporta secondo il ritmo inesorabile delle tre generazioni[40].

Nei tetrametri a Foco, già Solone (fr. 29 Gentili - Prato) si vantava di non avere «messo mano alla tirannide e all'amara violenza». Giunto al potere con la forza, il tiranno governa col terrore, il ricatto e l'arbitrio. È ossessionato dal timore di cospirazioni. I nemici non gli mancano. Nessuno meglio di lui sa che il potere è labile e che in ogni greco capace e ambizioso, per dirla con Jacob Burckhardt, abitava un tiranno[41]. Policrate per esempio, informa Erodoto (III 44), manda in esilio e cattura ostaggi, si libera dei cittadini più pericolosi col pretesto di inviare una flotta in aiuto di Cambise e, quando Samo è attaccata dagli esuli, raduna nelle darsene come ostaggi i figli e le mogli dei cittadini minacciando di bruciarli, se gli uomini fossero passati dalla parte dei reduci. Policrate non risparmia neppure i fratelli[42]. Dapprima divide il potere con Pantagnoto e Silosonte; poi si sbarazza di entrambi. Era solito dire che a un amico si fa cosa più gradita restituendogli ciò che gli si è portato via piuttosto che non prendendogli nulla[43]. A fronte della norma etica che prescriveva di fare il bene agli amici e il male ai nemici, un altro piccolo paradossale rovesciamento di valori. La rivisitazione della morale secondo il tiranno assume la forma di una sentenza tagliente in conformità con un'altra sua prerogativa: la propensione alla battuta efficace e all'aforisma. La persona del tiranno catalizza detti, memorie, storie eziologiche che si tramandano nel tempo.

7. *L'attività di fondazione: splendore e miseria del carisma*

Ma del tiranno non restano solo ricordi abietti e motti più o meno edificanti. Alla pari dell'eroe il suo passaggio lascia segni profondi sul paesaggio e sulle istituzioni. Egli fonda colonie; promuove grandiose opere di edilizia pubblica, che incidono sulla natura, sugli spazi pubblici e le aree sacre; detiene e distribuisce beni primari quali la terra e l'acqua; si rivela legislatore illuminato e giudice autorevole; è patrono della poesia, delle arti e delle

[39] Sul fatto che il racconto possa essere in qualche relazione con la *recensio* pisistratea dei poemi omerici e il finale dell'*Odissea* vd. CATENACCI 1996.

[40] Vd. *infra*, p. 27 s.

[41] BURCKHARDT 1955, I, 213.

[42] Cf. altri tiranni come Clistene di Sicione (Nic. Dam. *FGrHist* 90,61).

[43] Hdt. III 39,4; Diod. Sic. X 15,1.

scienze; favorisce le innovazioni tecniche; istituisce feste, culti e agoni.

Qualche esempio quasi a caso. Lungo è l'elenco delle colonie dei Cipselidi[44]. Ierone rifonda Etna nel massimo fasto[45]. A Samo Policrate raccoglie le principali personalità della medicina e della tecnica e fa costruire l'enorme porto, il tempio di Era (il più grande mai visto da Erodoto), la straordinaria galleria e il relativo acquedotto[46]: costruzioni che intervengono sul mare e i luoghi sacri, sull'ambiente e su un bene prezioso come l'acqua. Clistene muta il numero e il nome delle tribù in cui è organizzata la comunità di Sicione (Hdt. V 68). Periandro, la stessa persona che si macchia dei più truci atti, è annoverato nel canone dei Sette saggi (Diog. Laert. I 13), compone elegie parenetiche[47], si rivela giudice equilibrato (Hdt. I 23) e alla sua autorità ed equanimità di mediatore si rivolgono gli Ateniesi e i Lesbi per la controversia sul Sigeo (V 95,2). Pisistrato rinnova le feste panatenaiche e sviluppa una notevole promozione di culti[48]. Attorno al figlio e successore Ipparco si raccolgono i più famosi poeti dell'epoca[49]. Fidone di Argo introduce il sistema di pesi e misure in uso nel Peloponneso (Hdt. VI 127,3). I Dinomenidi sono ierofanti ereditari delle dee ctonie (Hdt. VII 153) ecc.

Politica e religione si intrecciano spesso nella figura tirannica. Si pensi, oltre all'intensa attività cultuale e alla sacralizzazione del potere, alle splendide offerte ai santuari[50]. Un'esibizione di ricchezza e fortuna, in segno di devozione e di ringraziamento per il favore divino che si manifesta in varie maniere: la sanzione oracolare, le vittorie in guerre e i trionfi agonistici che acquistano speciale importanza perché è il successo che crea e alimenta il carisma.

Tuttavia in un atto di fondazione il tiranno è destinato a fallire: la fondazione di una dinastia duratura. È un punto debole che abbiamo già incrociato, in forma iperbolica nei versi di Solone (fr. 29a,7 Gentili - Prato) e in forma di paradigma narrativo nella storia erodotea (III 50 ss.) di Periandro e del figlio, dove si assiste a un altro caratteristico capovolgimento delle relazioni familiari, cioè il rapporto esclusivo e privilegiato con la prole femminile di contro all'interruzione di quello coi figli maschi[51]. L'impossibilità di toccare o superare la seconda / terza generazione è un dato storico. La tirannide

[44] Nic. Dam. *FGrHist* 90,57; cf. BERVE 1967, 524; SALMON 1984, 209 ss.

[45] Pind. *Pyth*. 1 con la discussione di CINGANO 1998, 11 s. cui si rinvia per il quadro delle fonti.

[46] Hdt. III 131; 60; Aristot. *Pol*. 1313b.

[47] *Suda* s.v. Περίανδρος; cf. Aristot. *Rhet*. 1375b.

[48] *Schol*. Ael. Arist. *Panat.* 189,4; altre fonti in CATENACCI 1996, 226; 231.

[49] Ps.-Plat. *Hipp*. 228c; Aristot. *Athen. Pol*. 18,1.

[50] CATENACCI 1992.

[51] Si confronti Edipo, in particolare nella versione sofoclea: il suo rapporto privilegiato con Antigone e Ismene di contro alla rottura completa con Eteocle e Polinice (CATENACCI 1996, 171 ss.).

raramente si eredita, poiché risulta dall'amalgama di doti personali, situazioni contingenti e favore divino. Forma eccezionale di potere, che accorda a un solo uomo una porzione di autorità e di fortuna fuori dalla norma, essa non è stabile, salda, ma vacillante e zoppa, come nel corredo genetico di alcune dinastie. La caduta a precipizio travolge la discendenza, come le legislazioni antitiranniche fissano anche sul piano giuridico[52].

Lontano dalle committenze dei tiranni, in un carme per un pubblico tebano, Pindaro dispiega più liberamente il suo pensiero (*Pyth.* 11,52 ss.):

τῶν γὰρ ἀνὰ πόλιν εὑρίσκων τὰ μέσα μακροτέρῳ
{σὺν} ὄλβῳ τεθαλότα, μέμφομ' αἶσαν τυραννίδων·
ξυναῖσι δ' ἀμφ' ἀρεταῖς τέταμαι· φθονεροὶ δ' ἀμύνονται
ἄτᾳ εἴ τις ἄκρον ἑλών 55
ἡσυχᾷ τε νεμόμενος αἰνὰν ὕβριν 55a
ἀπέφυγεν, μέλανος δ' ἐσχατιάν
καλλίονα θανάτου ἐξεῦρε γλυκυτάτᾳ γενεᾷ
εὐώνυμον κτεάνων κρατίσταν χάριν πορών[53].

Risuonano parole e idee per noi non nuove: «il giusto mezzo» politico, cioè l'equilibrio oligarchico; ὄλβος e invidia; ἡσυχία contro ὕβρις; la tirannide come altezza vertiginosa; la nera morte e la stirpe diffamata[54].

Numerosi proverbi antichi e moderni insistono sulla fine violenta del tiranno. La sua morte non è semplicemente la vendetta dei nemici e il pareggio delle scelleratezze compiute, ma si carica di valori simbolici e rituali. Il tirannicidio ad Atene diventa una gloria civica, una categoria etica, un mito identitario, non senza il fastidio di osservatori disincantati come Tucidide[55]. La morte è rivelata da oracoli e segni soprannaturali, che chiudono il cerchio della straordinarietà, dopo i presagi che annunciano il concepimento e il destino di potere[56]. Per i tiranni e gli aspiranti tali, come Cilone di Atene,

[52] Alcune indicazioni in CATENACCI 1996, 183 e n. 28; 244 e n. 10.

[53] «Quando scopro nella città / che il giusto mezzo di più lunga prosperità fiorisce, / biasimo il destino dei tiranni; / perseguo le virtù comuni; / sono puniti gli invidiosi / dal loro stesso delirio / se un uomo, raggiunta la cima e vivendo nella quiete, s'astiene / dalla terribile insolenza e trova / nella nera morte una fine più bella, / lasciando alla prole dolcissima / il più grande dei beni, la grazia di un buon nome» (trad. di GENTILI 1998).

[54] Su quest'ultimo punto cf. specialmente Sol. 29,3 Gentili - Prato; per gli approfondimenti sulla *Pitica* 11 si rinvia a BERNARDINI 1998, *ad loc.*

[55] I cosiddetti tirannicidi, osserva Tucidide (I 20,1-2), in realtà non uccisero il tiranno Ippia, bensì suo fratello Ipparco. Il loro atto non pose fine al potere dei Pisistratidi, lo esacerbò solamente (VI 59,1-2). Non agirono per amore della libertà, ma in base a moventi personali. La realizzazione concreta del piano, infine, è presentata come maldestra e dominata dalla paura.

[56] Per la raccolta dei materiali sulle morti dei tiranni e i relativi segni premonitori si rinvia a CATENACCI 1996, 74 ss.

neppure l'asilo presso un luogo sacro salva dalla mala morte (Thuc. I 126). Lapidazioni, teste mozzate e ferite mortali che colpiscono organi dal valore simbolico quali gli occhi e gli arti inferiori, morti eccezionali, atroci e spettacolari, come quella di Policrate, per impalamento con il corpo esposto ai raggi del sole e all'acqua piovana, come tristemente aveva previsto sua figlia in sogno (Hdt. III 124 s.).

Il cadavere del «molto potente» Policrate (*nomen omen*) è gettato in una fossa comune per poveri e condannati[57]. La tensione sregolata tra infamia ed esaltazione non risparmia neanche il corpo senza vita. Alcuni τύραννοι ambiscono all'eroizzazione *post mortem*, soprattutto in virtù del ruolo di fondatori. Ed onori eroici sono tributati per esempio alle tombe di Milziade il Vecchio nel Chersoneso (Hdt. VI 38,1) e di prìncipi sicelioti come Terone di Agrigento (Diod. Sic. XI 53,2) o i Dinomenidi di Siracusa, salvo poi per la tomba di Ierone a Catania essere profanata[58]. Corpi onorati ed eroizzati, ma anche mutilati e oltraggiati, che talvolta misteriosamente scompaiono[59]. C'è nel tiranno una tendenza pericolosa a confondere, per usare la terminologia di Ernst Kantorowicz, i due corpi del sovrano[60]: quello sacro, incorruttibile, e quello profano, materiale e marcescibile.

È il passaggio finale della carriera carismatica. Il tiranno nasce dal disordine e dalle energie che esso sprigiona, porta in sé qualcosa della natura selvaggia, distrugge la civiltà stantia, rinnova e impone l'ordine. Colui che crea, il fondatore, per parafrasare le parole di Friedrich Nietzsche, è anche il distruttore, colui che spezza le tavole dei vecchi valori. Ma egli è immancabilmente destinato a ricadere nel disordine, di cui è la prima vittima.

Il 'mito' del tiranno non finisce neppure con la morte. Egli sopravvive come paradigma antagonistico per l'istituzione di un nuovo potere che ambisce a sostituirsi al carisma appena estinto: l'abbattimento della tirannide come mito di fondazione.

7. *Edipo e i suoi figli sulla scena ateniese*

Finora ci siamo mossi soprattutto tra testimonianze poetiche di età arcaica e tardoarcaica, cioè contemporanee al fenomeno, e racconti sui tiranni prevalentemente di tradizione orale, tramandati per generazioni e cristallizzati specialmente nell'opera di Erodoto. È evidente che queste storie hanno subito modificazioni nel flusso della trasmissione, ma proprio per il carattere

[57] Stesimbr. *FGrHist* 107,29 (*unechtes*).
[58] Gelone: Diod. Sic. XI 38,5; 67,2; Ierone: Diod. Sic. XI 66,4; 49,1; Strab. VI 268.
[59] Sull'impossibilità di ritrovare il cadavere di Periandro vd. Diog. Laert. I 96.
[60] KANTOROWICZ 1989.

innovativo e al tempo stesso conservativo delle tradizioni orali esse contengono anche materiali provenienti dal passato e risalenti sino all'epoca originaria. Al loro interno non mancano formulazioni teoriche e calchi ideologici. Ma un più alto livello di concettualizzazione appare evidente nel dibattito sulla tirannide tra V e IV secolo in altri testi letterari: il teatro, l'oratoria, la riflessione storico-politica e filosofica.

L'epicentro del fenomeno è l'Atene democratica, in particolare il teatro di Dioniso[61]. Col passare degli anni nel V secolo, ad Atene la tirannide storica dei Pisistratidi è un ricordo sempre più lontano. Il pericolo autocratico è quanto mai improbabile nella realtà dei fatti. Eppure, come più volte ironizza Aristofane, la tirannide è un'ossessione collettiva: nella contesa politica e nella vita sociale, nell'arte e nella letteratura[62]. Non a caso il τύραννος assurge a personaggio di grande rilievo nella tragedia, specialmente sofoclea ed euripidea, il genere che meglio incarna l'essenza della città democratica. Il tiranno sulla scena impersona l'emblema ideologico della differenza negativa e dei disvalori della polis.

Vari fattori contribuiscono a questa costruzione ideologica. Innanzitutto l'originario impulso aristocratico alla caduta della tirannide e la rielaborazione di valori, inclinazioni e «idoli polemici» in senso allargato dall'isonomia gentilizia e oligarchica all'isonomia cittadina e democratica. Un altro passaggio importante è rappresentato dalle guerre persiane e dalla radicalizzazione del confronto tra occidente e oriente, con l'inconciliabile contrapposizione tra le libere πόλεις greche e la monarchia persiana, senza tacere la presenza del pisistratide Ippia al fianco dei Persiani a Maratona nel 490 a.C. D'altro canto, nella seconda metà del V secolo, non mancano risemantizzazioni e l'attribuzione dei caratteri di τύραννος alla stessa polis ateniese e al suo δῆμος[63], né mancano reali spinte politiche in chiave personalistica o autoritaria (p. es. nella figura di Alcibiade). Infine, nel 404 a.C., a complicare ulteriormente il quadro, accade che il fantasma si concretizzi nella tirannide oligarchica dei Trenta.

Ciò che ora mi preme sottolineare è, accanto all'esorcismo della tirannide, la persistenza di un nucleo di originaria ambiguità. A livello linguistico la parola τύραννος nella tragedia, nonostante vada progressivamente caricandosi di risonanze sinistre, è spesso impiegata nella sua valenza primaria di equivalente di βασιλεύς (e di μόναρχος). A livello ideologico, basterà menzionare come controprova comica la scena finale degli *Uccelli* (1706 ss.) di

[61] Fondamentali i lavori di VERNANT 1976 e LANZA 1977; vd. ora anche SEAFORD 2003.

[62] Si veda per tutti Aristoph. *Vesp*. 488 ss.

[63] KNOX 1979, 87 ss.; l'idea è ora ripresa e discussa in diversi interventi in MORGAN 2003, spec. KALLET 2003.

Aristofane del 414 a.C.[64]. In un genere popolare come la commedia, l'avventura fantastica di Pisetero nel mondo utopistico degli uccelli ha come esito trionfale l'apoteosi a signore assoluto, τύραννος, del regno etereo. A sancirla è il matrimonio con la splendida Βασίλεια («Regalità»), in un tripudio di gaudio e opulenza, celebrato dal canto d'encomio del coro, che s'avvale di fulgenti immagini ispirate a Pindaro, il poeta che più d'ogni altro fu chiamato a lodare la sorte impareggiabile dei τύραννοι suoi contemporanei. È illuminante, pur nella sua valenza ironica e strumentale, il bando di Platone nella *Repubblica* (568b) contro i tragediografi (Euripide su tutti) e i poeti, che esaltano la tirannide[65].

In verità i discorsi e le azioni del tiranno sulla scena vanno calati nella specifica realtà drammaturgica d'ogni singola opera ed episodio. Può accadere che le affermazioni di un personaggio – combinandosi con le parole degli altri personaggi, la situazione scenica e la pluralità dei codici espressivi teatrali – assumano proprio valore opposto rispetto al significato letterale.

Ma quali elementi compongono l'universo del tiranno nella tragedia? Gli stessi attivi, possiamo rispondere, nelle tradizioni precedenti, ma la loro ripresa e manipolazione segna una sempre maggiore ideologizzazione e sclerotizzazione. Toccherò rapidamente due casi esemplari.

L'*Edipo Re* di Sofocle, o meglio Οἰδίπους Τύραννος come lo chiamavano gli antichi[66], è una tragedia del potere. Il nucleo simbolico è condensato nell'orribile unione con la madre-patria e nell'uccisione del padre detentore del potere legittimo e riconosciuto. Ma l'intera costruzione dell'intreccio e la caratterizzazione dei personaggi rappresentano una *summa* di elementi sparsi nelle biografie dei tiranni, che troverà il suo naturale complemento nell'*Edipo a Colono*[67]. Il vocabolo τύραννος e derivati occorrono ben 14 volte, in punti nevralgici dell'*Edipo Re*. Ai vv. 380 ss. per esempio Edipo afferma che la tirannide è il bene supremo e più invidiato tra gli uomini; persino il fidato Creonte, per ottenerla, trama contro di lui:

> Ὦ πλοῦτε καὶ τυραννὶ καὶ τέχνη τέχνης
> ὑπερφέρουσα τῷ πολυζήλῳ βίῳ
> ὅσος παρ' ὑμῖν ὁ φθόνος φυλάσσεται...

Il pensiero si colloca su consolidate linee tradizionali, ma sono evidenti l'irrigidimento e la sostanziale incongruenza di queste parole in bocca a

[64] CATENACCI 2003, 46 ss.
[65] Cf. p. es. Eur. *Her*. 643 ss.; *Or.* 1155 ss.
[66] Si veda l'*Argumentum II* all'*Edipo Re* di Sofocle.
[67] CATENACCI 2000, 197 s.

Edipo nonché l'ironia tragica di cui esse si tingono. Nella sua risposta (v. 585 ss.), Creonte dichiara preferibile la sua condizione a quella del tiranno: in quanto intimo del principe, egli gode dei privilegi del potere, senza viverne il peso e le preoccupazioni[68]. Una dichiarazione anch'essa piuttosto rigida, frigida e utilitaristica, se si confrontano ad esempio i versi già visti della *Pitica* 11, in cui Pindaro asserisce di preferire il giusto prestigio dell'ἀγαθός al primato assoluto del tiranno, ma con ben più vive motivazioni etiche e politiche.

L'episodio dell'agone tra Edipo e Creonte, quando i tratti tirannici del re di Tebe cominciano a disvelarsi, è sigillato da un celebre stasimo (vv. 863-910). Il canto del coro, che normalmente è espressione del sentire comune, indica con chiarezza la genesi del fenomeno: «la ὕβρις genera il tiranno», la ὕβρις che è legata alla sazietà[69]. Giunto sulla vetta più alta, il tiranno precipita nell'abisso della necessità senza scampo (v. 873 ss.). Con immagine non dissimile da quella pindarica nella *Pitica* 11, la tirannide è culmine e precipizio, è il passo fatale che conduce alla vertigine del potere assoluto e alla caduta rovinosa. Al v. 879 ss. il coro auspica che la divinità non faccia cessare mai «la lotta utile alla città»: un cenno, osservano i commentatori, agli sforzi di Edipo in atto per la salvezza di Tebe, ma anche, aggiungerei visto il contesto, un riferimento all'agone politico cui il tiranno forzatamente pone termine, con un recupero in positivo dell'elemento della disputa cittadina intesa come gara. Ma soprattutto non si può non notare come la tirannide torni a essere contrapposta (v. 863 ss.) alle norme celesti, eterne e immutabili, che regolano l'ordine cosmico, in un quadro contrassegnato nuovamente dalle categorie spaziali di alto e basso, cielo e terra, impossibili da sovvertire. Un ἀδύνατον latente, potremmo dire, e subito scongiurato.

Nelle *Fenicie* (410 a.C. circa) di Euripide, i figli maledetti di Edipo si contendono il potere. Agli argomenti di Polinice Eteocle oppone le sue ragioni (vv. 499-525). Egli arriverebbe «fin dove sorgono gli astri e sotto terra pur di avere la divinità più grande: Tirannide». Di nuovo un ἀδύνατον nel nome di una vera e propria religione del Potere, che trova riconoscimento esplicito al v. 524 s. nelle ultime parole della ῥῆσις: «se è necessario commettere ingiustizia, farlo per la tirannide è l'ingiustizia più bella; per tutto il resto, poi, si onorino gli dei»: una frase che, pare, piacque a Giulio Cesare. E vengano pure «il fuoco e le spade», aveva appena detto Eteocle (v. 521 ss.) con ennesima espressione iperbolica, «si aggioghino i cavalli e si riempiano pure di carri le pianure»: egli non cederà mai la sua tirannide ad altri. «È viltà rinunciare al

[68] Ragionamenti non dissimili in altri passi, p. es. *Ion* 621 ss.

[69] Su ὕβρις e sazietà cf. anche Hdt. III 80,4. La correzione di Blaydes ὕβριν φυτεύει τυραννίς, che ha raccolto alcuni consensi, corrompe irreparabilmente il senso dell'enunciato.

più (τὸ πλέον) e prendere il meno» (v. 509 s.), come – viene da pensare – fece Solone secondo i suoi denigratori.

A questo discorso replica la madre Giocasta (v. 528 ss.). All'Ambizione, la peggiore e più ingiusta delle divinita, Eteocle ha rivolto tutto sé stesso: è pazzo di lei. Meglio onorare Uguaglianza (Ἰσότης), che è giusta e stabile, tiene lontano il giorno dell'odio. Uguaglianza ha fissato le misure, i pesi e i numeri, che rendono possibile la convivenza e l'ordine civile. A' Ἰσότης si conforma l'alternanza regolare e armoniosa della luce e della notte nel ciclo annuale che governa il mondo secondo il principio di giustizia cosmica[70]. Ancora una volta la tirannide è messa in contrasto con le leggi imperiture e inviolabili dell'*ordine naturale*. E se Eteocle aveva polemizzato sul valore convenzionale del linguaggio, sullo stesso terreno Giocasta contrattacca: la πλεονεξία, la debordante ricchezza che la tirannide concede, è solo una parola vuota ed effimera. Con icastico ossimoro la tirannide è una «fortunata ingiustizia».

È indubbia, nei passi considerati, la ripresa di temi e motivi tradizionali. Ma altrettanto indubbio è l'irrigidimento di questi temi e motivi in enunciazioni forzate e artificiose, antifrastiche, quasi provocatorie in rapporto ai loro contesti[71].

8. *Epilogo: il tiranno a una dimensione*

Il processo d'ipertrofia etico-politica del tiranno giunge a compimento nella pubblicistica del IV secolo a.C. A un'analisi obiettiva dei fatti l'apparente fortuna del tiranno si rivela essere soltanto un'immensa miseria morale ed esistenziale. Al tempo stesso emerge, però, lo spazio per il buon monarca. Penso soprattutto all'orazione *A Nicocle* di Isocrate e allo *Ierone* di Senofonte, che riporta un immaginario dialogo tra l'omonimo principe siracusano e un poeta σοφός amico dei tiranni quale Simonide. L'operetta si conchiude con un invito a Ierone, in cui risuonano parole e idee a noi già note, anche se prospettate da un punto d'osservazione differente: «Arricchisci i tuoi amici – dice Simonide – fai crescere la città, impegnati a vincere tutti nel fare il bene. Otterrai il possesso più bello e più prospero: sarai *felice* senza essere *invidiato*»[72].

[70] Cf. Heracl. B94 Diels - Kranz; Parmen. B1,11 ss.; 9,3-4 Diels - Kranz

[71] Analogo discorso per un altro passo ad alto contenuto ideologico quale lo scambio dialogico tra l'araldo e Teseo nelle *Supplici* vv. 399-462. Inoltre posso qui solo segnalare *en passant* l'esistenza di alcuni parallelismi linguistici, argomentativi e di situazione tra la scena euripidea delle *Fenicie* e un altro 'triangolo' tirannico costituito da Periandro, suo figlio e sua figlia nel racconto di Erodoto (III 52 ss.).

[72] Per alcuni di questi enunciati il pensiero corre *ex contrario* a tiranni paradigmatici: «arricchisci i tuoi amici», Policrate invece li depredava appositamente; «fai crescere la città», mentre Periandro recideva le spighe più alte, cioè decapitava, la città dei suoi più grandi uomini.

La questione tirannica trova finalmente poderosa e autorevole opera di sistemazione nella *Politica* (1310a ss.) di Aristotele. Vengono studiate e classificate le diverse tipologie e le cause generanti. Diventa canonica l'antinomia tra βασιλεύς, il re legittimo e giusto, e τύραννος, l'autocrate illegittimo e degenerato, che assomma in sé le perversioni dell'oligarchia e della democrazia[73].

La tirannide è ormai avviata a rappresentare il mondo alla rovescia, il carnevale tragico del vivere civico. Un buon modello esemplificativo è il ritratto di Aristodemo, tiranno di Cuma tra VI e V secolo a.C. nella testimonianza di Dionigi di Alicarnasso. Egli uccide i maggiorenti della città, costringe le vedove a unirsi con gli schiavi e obbliga i figli dei primi matrimoni a vestire e vivere come femmine. Aristodemo, che non senza una nota dell'antica ambiguità, è un guerriero audace e un condottiero valoroso, ma noto col soprannome di Μαλακός per il carattere mite o, come spiegano altri, a causa della sua condotta giovanile femminea e indecentemente omosessuale[74].

Non si può infine chiudere questo *excursus* sul tiranno nella letteratura antica senza almeno accennare all'orrido ritratto nella *Repubblica* di Platone. La riflessione platonica sviluppa il rapporto di analogia tra la polis e l'anima umana, tra l'articolazione interna della città e le componenti della personalità (577d). Dalla degenerazione della democrazia e dell'uomo democratico germogliano la tirannide e l'uomo tirannico. Il passaggio di condizione è illustrato mediante il confronto col mito e il rituale cruento di Zeus Liceo in Arcadia: chi assaggia viscere umane, mescolate a quelle animali, necessariamente diventa *lupo* e non può fare a meno di nutrirsi di carne umana. Il tiranno licantropo è costretto a versare sangue umano, muove accuse inique e manda in esilio, abolisce i debiti e redistribuisce la terra. Deve eliminare i migliori e frequentare i peggiori, si circonda di guardie del corpo, vive schiavo di schiavi, prigioniero della sua condizione[75]. È obbligato a promuovere guerre in continuazione. Verso il popolo si comporta come un parricida.

Se la tirannide è il sogno nascosto dell'uomo comune, per Platone è un incubo che diviene terrificante realtà. L'uomo tirannico trasferisce dalla dimensione onirica alla vita reale le peggiori turpitudini che erompono quando nel sonno prevale la parte più bestiale e selvaggia: non esita allora a unirsi carnalmente con la madre e con qualsiasi uomo, dio o animale, né si astiene da qualunque crimine o cibo: «non tralascia nessuna pazzia e impudenza».

Non c'è elemento che non sia presente in testi precedenti. Platone rilavora materiali tradizionali, che affondano le radici sino alle prime attestazioni del termine τύραννος, ma in un quadro assolutamente cupo e sfavorevole. Una

[73] Una chiara distinzione già in Xen. *mem*. IV 6,12.

[74] Dion. Hal. *ant*. VII 2,4 ss.; per alcuni particolari diversi cf. Plut. 261e.

[75] Cf. il detto di Solone in Plut. *Sol.* 14,8.

raccapricciante patologia morale, che segna il degrado e il rivolgimento dei valori umani di base. Significativo il ricorso al mito, l'unico campionario di aberrazioni degne di reggere il confronto. Non ci sono spiragli di luce nella rappresentazione di Platone. Più infelice dell'uomo tirannico è una sola persona: colui che, dotato di natura tirannica, non rimanga un privato cittadino, ma abbia la disgrazia di diventare τύραννος (578bc). Resta tuttavia il fatto che, in più punti della sua opera e persino nella parte finale della *Repubblica*, Platone impegna Socrate a combattere con tutte le armi della dialettica e della maieutica contro la *communis opinio* secondo cui la tirannide è la fortuna suprema per un mortale[76].

9. *Conclusioni*

La figura storica del tiranno arcaico assume l'aspetto del capo popolare e carismatico. Giustiziere predestinato, signore della parola e del gesto clamoroso, la sua parabola esistenziale va dal punto basso della marginalità e reiezione sino al picco massimo del potere, per ricadere nell'abisso dell'abominio. La vita e il carattere eccessivo riflettono passaggi e tratti distintivi delle biografie eroiche: dalla peripezia dell'eletto alla ὕβρις, che è il peccato tipico dell'eroe greco. Il tiranno parla la lingua del mito. Eroe culturale e fondatore, ma anche prodotto della crisi e dello scompiglio dei valori, si muove tra il caos della natura selvaggia, da dove proviene e riprecipiterà, e l'ordine, di cui può essere strumento, ma mai interprete definitivo. Il tiranno come misura dell'entropia civica. La figura dell'ἀδύνατον si rivela la più adatta a esprimere sia il *sogno impossibile* che la tirannide rappresenta per l'uomo greco sia il *disordine impossibile*, l'inconcepibile sovversione dell'ordine cosmico e sociale.

Una doppia natura che si presta a una doppia prospettiva d'osservazione e a una doppia memoria: folklorica e gentilizia. Nel corso del V secolo, soprattutto sulla scena tragica ateniese, il bifrontismo eroico va progressivamente irrigidendosi nella maschera del potere empio e dispotico. Il tiranno funziona sempre più come pretesto della polemica politica, elemento di aggregazione ideologica e paradigma negativo di ciò che la città aborre. I tratti che costituiscono il personaggio sono gli stessi delle tradizioni precedenti, ma va imponendosi lo stereotipo a una dimensione. La codificazione definitiva avviene nella riflessione storico-politica del IV secolo, culminante nella sistemazione aristotelica. Se Aby Warburg scriveva che occorre sempre «li-

[76] Plat. *resp.* 344a; 619b ss.

berare Atene dai ceppi di Alessandria», si può dire che per il tiranno (e non solo) bisogna liberare la Grecia arcaica da Atene.

Il modello ateniese si è imposto, ma non ha cancellato l'ambiguità e la fascinazione del mito tirannico. Figura di rottura, in bilico tra apoteosi e maledizione, sacralizzazione del potere e sacrilegio istituzionalizzato, eversione e fondazione, il tiranno si pone tra il vecchio ordine che ha distrutto e il nuovo ordine che lo inghiottirà, alla confluenza tra fatti storici e propaganda, schemi di civiltà e archetipi del potere.

Bibliografia

ASHERI, D. (ed.) 1990, *Erodoto. Le Storie. Libro III: la Persia* (testo critico di S.M. MEDAGLIA, trad. di A. FRASCHETTI), Milano.

BERNARDINI, P. 1998, *Commento a Pindaro,* Pitica *11*, in GENTILI 1998, 283-295; 647-670.

BINDER, G. 1964, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan.

BRACCESI, L. 1978, *Le tirannidi e gli sviluppi politici ed economico-sociali*, in R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, I.2, Milano, 329-382.

BRELICH, A. 1958, *Gli eroi greci*, Roma.

BURCKHARDT, J. 1955, *Storia della civiltà greca*, I-II, trad. it. Firenze (Berlin - Stuttgart 1898-1902).

CATENACCI, C. 1992, *Il tiranno alle Colonne d'Eracle. L'agonistica e le tirannidi arcaiche*, "Nikephoros" 5, 11-36.

CATENACCI, C. 1993, *Il finale dell'*Odissea *e la* recensio *pisistratide dei poemi omerici*, "QUCC" 44, 7-22.

CATENACCI, C. 1996, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano.

CATENACCI, C. 1998, *L'Oriente degli antichi e dei moderni. Guerre persiane in Erodoto e Guerra del Golfo nei* media *occidentali*, "QUCC" 58, 173-195.

CATENACCI, C. 2000, *Edipo in Sofocle e le* Storie *di Erodoto*, in P. ANGELI BERNARDINI (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca antica* (Atti del Colloquio, Urbino, 7-9 luglio 1997), Roma, 195-202.

CATENACCI, C. 2003, *Regalità e tirannide nella tradizione letteraria tra VII e V secolo a.C.*, in E. LUPPINO MANES (ed.), *Storiografia e regalità nel mondo greco* (Atti del Convegno Internazionale, Chieti, 17-18 gennaio 2002), Alessandria, 31-49.

CINGANO, E. 1998, *Commento a Pindaro,* Pitica *1 e* Pitica *2*, in GENTILI 1998.

DELCOURT, M. 1944, *Oedipe ou la légende du conquérant*, Liége.

FERRARI, F. (ed.) 1989, *Teognide. Elegie*, Milano.

GENTILI, B. 1986, *Il tiranno, l'eroe e la dimensione tragica*, in B. GENTILI - R. PRETAGOSTINI (edd.), *Edipo. Il teatro greco e la cultura europea* (Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 15-19 Novembre 1982), Roma, 117-123.

GENTILI, B. 2006[4], *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Milano.

GENTILI, B. - ANGELI BERNARDINI, P. - CINGANO, E. - GIANNINI, P. (edd.) 1998[2], *Pindaro. Le Pitiche*, Milano.

GERNET, L. 1983, *Antropologia della Grecia antica*, trad. it. Milano (Paris 1968).

KALLET, L. 2003, Demos Tyrannos*: Wealth, Power, and Economic Patronage*, in MORGAN 2003, 117-153.

KANTOROWICZ, E.H. 1989, *I due corpi del re*, trad. it. Torino (Princeton 1957).

KINZL, K.H. (ed.) 1979, *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen. Beiträge zur griechischen Tyrannis*, Darmstadt.

KNOX, B. 1979, *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, Baltimore - London, 87-95 = "CJ" 50 (1954), 97-102.

LANZA, D. 1977, *Il tiranno e il suo pubblico*, Torino.

LEWIS, S. (ed.) 2006, *Ancient Tyranny*, Edinburgh.

MORGAN, K.A. (ed.) 2003, *Popular Tyranny. Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin.

MOSSÉ, C. 1969, *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris.

MURRAY, O. 1983, *La Grecia delle origini*, trad. it. Bologna (London 1980).

MUSTI, D. 1989, *Storia greca*, Roma - Bari.

NOUSSIA, M. 2001, *Solone. Frammenti dell'opera poetica* (premessa di H. MAEHLER, introd. e comm. di M. NOUSSIA, trad. di M. FANTUZZI), Milano.

OOST, S.I. 1972, *Cypselus the Bacchiad*, "CPh" 67, 10-30.

PARKE, H.W. - WORMELL, D.E.W 1956, *The Delphic Oracle*, I-II, Oxford.

PARKER, V. 1998, Τύραννος. *The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, "Hermes" 126, 145-172.

PELLIZER, E. 1991, *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo.

SALMON, J.B. 1984, *Wealthy Corint. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford.

SEAFORD, R. 2003, *Tragic Tyranny*, in MORGAN 2003, 95-115.

VERNANT, J.-P. 1976, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'*Edipo Re, in J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. it. Torino (Paris 1971), 88-120.

VERNANT, J.-P. 1991, *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periandro*, in J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mito e tragedia due*, trad. it. Torino (Paris 1986), 31-64.

VETTA, M. (ed.) 1980, *Theognis. Elegiarum liber secundus*, Roma.

STABILITÄT UND GEFÄHRDUNG DES SPARTANISCHEN KOSMOS

MARTIN DREHER

Die staatliche und gesellschaftliche Ordnung der Polis Sparta wird hier, wie es in der modernen Literatur häufiger geschieht, zusammenfassend als spartanischer Κόσμος bezeichnet, auch wenn dieser Begriff in den antiken Quellen bekanntlich nur ausnahmsweise verwendet wird (nämlich bei Hdt. I 65,4).

Im folgenden soll keine fortlaufende Geschichte der spartanischen πολιτεία, wie die Griechen den spartanischen Kosmos im allgemeinen bezeichneten, gegeben werden, auch können nicht alle aus der Antike überlieferten positiven und negativen Beurteilungen dieser Verfassung, wie wir den Begriff der Politeia zu übersetzen gewohnt sind, angeführt werden. Vielmehr erfordert das Rahmenthema eine Konzentration auf die Frage, wie stabil beziehungsweise umgekehrt wie gefährdet dieser spartanische Kosmos gewesen ist. Die Untersuchung beschränkt sich dabei auf die archaische und klassische Zeit, geht also nicht über die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts v. Chr. hinaus, weil sich in der hellenistischen Epoche die Umstände gerade im Hinblick auf das hier behandelte Problem wesentlich geändert haben.

Aus den griechischen Poleis hören wir, soweit etwas über ihre Geschichte überliefert ist, von zahlreichen Bürgerkriegen (στάσεις) und Umstürzen der bestehenden Ordnungen, die oft mit Änderungen der Verfassungen bzw. Regierungsformen (μεταβολαὶ τῶν πολιτείων) verbunden sind. Viele Poleis erlebten einen Wechsel der Staatsformen Oligarchie, Tyrannis und Demokratie, und aus diesen Erfahrungen heraus wurden dann auch die entsprechenden staatstheoretischen Kategorien bis hin zum Verfassungskreislauf entwickelt[1]. Sparta schien von solchen Veränderungen seltsam unberührt geblieben zu sein. Es erfuhr keine Tyrannenherrschaft, es wurde niemals eine Demokratie, es erlebte keine blutigen Bürgerkriege. Ob sich also sagen läßt, daß es nie „zu inneren Unruhen (στάσεις) wie in anderen Städten kam"[2], wird sich aus dem folgenden ergeben, hängt aber auch davon ab, wie breit man den Begriff der στάσις faßt.

[1] Für uns ist die Theorie erstmals greifbar in der berühmten Verfassungsdebatte bei Hdt. III 80-84.
[2] BALTRUSCH 1998, 29.

1. *Die Stabilität des Kosmos*

In der Antike wie auch in der Moderne wurde (und wird) die Entstehung und Ausprägung der spartanischen Ordnung als Sonderweg einer Polisgemeinschaft angesehen, und es wurde (und wird) ihr, allerdings nicht unbedingt als notwendige Konsequenz aus diesem Sonderweg, eine ungewöhnliche Stabilität und Dauerhaftigkeit bescheinigt. Die antiken Quellen stimmen darin überein, daß als Begründer der spartanischen Verfassung, d.h. als ursprünglicher Gesetzgeber, ein Mann namens Lykurgos zu gelten hat, wenngleich man sich über ihn die unterschiedlichsten Geschichten erzählt hat. Laut Herodot (I 65,4) glaubten die einen, Lykurg habe die spartanische Verfassung vom delphischen Orakel erhalten, die anderen hingegen, er habe sie aus Kreta geholt. Letztere Meinung resultierte zweifellos aus der bei den Griechen allgemein anerkannten Tatsache, daß die spartanische und die kretischen Verfassungen deutliche Ähnlichkeiten aufwiesen. Und schon Herodot gehört zu denen, die davon ausgehen, daß der von Lykurg geschaffene Kosmos noch zu seiner Zeit in Sparta bestanden habe. Thukydides (I 18,1) hält fest, daß Sparta seit über 400 Jahren, vom Ende des Peloponnesischen Krieges gerechnet, dieselbe Verfassung gehabt habe. Von Xenophon, der von den äußerst alten Gesetzen (παλαιότατοι ... νόμοι) Lykurgs spricht, den er in die Zeit der Herakliden setzt, und Platon bis zu Plutarch hielten die antike Autoren die zu ihrer oder mindestens in der klassischen Zeit geltenden Gesetze Spartas für diejenigen, die in der Frühzeit von Lykurg gegeben worden seien[3]. Die Verfassung wurde also nicht nur für sehr alt gehalten, sondern auch als sehr beständig und stabil eingestuft.

Die Stabilität der Verfassung führen die antiken Autoren zunächst darauf zurück, daß sie sie ganz grundsätzlich positiv beurteilen: Lykurg habe gute Gesetze gegeben, sagt etwa Herodot ausdrücklich[4]. Platon wählt in seinen Νόμοι die spartanische und die kretische Verfassung deswegen als Prüfstein für sein Gesetzeswerk aus, weil sie weithin als die besten Verfassungen gegolten hätten. Auch wenn Platon selbst nicht verhehlt, daß er die Politeia Spartas als zu einseitig auf die kriegerischen Aufgaben des Staates ausgerichtet sieht[5], so gilt doch auch ihm unter den bestehenden Verfassungen die spartanische als eine der besten. In den platonischen Briefen wird die politische Weisheit Lykurgs gerühmt[6], und Dion, der stark von Platon beeinflußt

[3] Plat. *nom.* 635a1; Xen. *Lak. pol.* 10,8.

[4] Hdt. I 65,2 nennt die Verfassung eine εὐνομία, vgl. 66,1. Xen. *Lak. pol.* 1,2 äußert Bewunderung für Lykurg, durch dessen Gesetze Sparta glücklich geworden sei, vgl. 9,1; 10,1 und oft.

[5] Vgl. etwa *nom.* 630d-634d; 666e-667a.

[6] Plat. *ep.* 4,320d; 8,354a-b. Auf die Echtheit der Briefe muß hier, wo Platon nur als ein Beispiel von vielen Autoren dient, nicht eingegangen werden. Vgl. zum Preis Spartas durch Platon TIGERSTEDT 1965, 252ff.

war, wollte in Syrakus eine Verfassung nach spartanischem und kretischem Vorbild einführen[7]. Polybios, Cato, Cicero und Dionysios von Halikarnaß schlossen sich dieser Beurteilung an[8]. Wenn Kritik an den spartanischen Verhältnissen geäußert wird, so besteht sie im allgemeinen darin, daß den Spartanern gerade die Nichtbeachtung ihrer eigentlich guten Gesetze vorgeworfen wird[9]. Und eben weil die lykurgische Ordnung so gut beleumundet war, konnten alle Reformer, von König Pausanias um 500 v. Chr. (s.u.) bis König Kleomenes in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, sich darauf berufen, die „eigentliche" lykurgische Ordnung wiederherstellen zu wollen. Nur Aristoteles, als bedeutende Ausnahme in dieser illustren Reihe, lastet die erkennbaren Mißstände in Sparta den dortigen Gesetzen und ihrem Urheber Lykurg an und erklärt auf diese Weise die Oliganthropia, den Mangel an Vollbürgern und den ökonomischen Niedergang der Polis[10].

Aber selbst Aristoteles erkennt, bei aller Kritik, die Stabilität der spartanischen Verfassung an und erklärt sie mit der Beteiligung „aller Teile der Polis ... : Die Könige sind zufrieden wegen ihres Ranges, die Aristokraten wegen der Gerusie ... und das Volk wegen des Ephorates (da es ja aus allen gebildet wird)"[11]. Damit hat er nach allgemeiner Ansicht, wenn auch indirekt, den zweiten wichtigen Grund genannt, den die antiken Autoren für die Stabilität der Verfassung anführen: Den gemischten Charakter der Staatsformen, die sogenannte Mischverfassung[12]. Es ist klar, daß damit nur die Verfassung im engeren Sinn, nämlich das Gefüge der politischen Institutionen, angesprochen ist. Wie am eindrücklichsten aus den Darlegungen des Polybios im

[7] Plut. *Dion* 53.

[8] Polyb. VI 10; Cic. *rep*. II 9,15; 12,24; 23,41-43; 28,50; Dionys. Hal. II 13-27; IV 73,4. Vgl. TIGERSTEDT 1974, 113ff.; 144ff.; RAWSON 1969, 43f.

[9] Vgl. besonders Xen. *Lak. pol*. 14: Statt sich auf die eigenen Angelegenheiten zu konzentrieren, mischten sich die Spartaner in anderen Poleis ein; sie legten Wert auf den Besitz von Gold; sie drängten ins Ausland, besonders als Harmosten; statt zu führen strebten sie an zu herrschen; offenkundig gehorchten die Spartaner weder dem Gott noch den Gesetzen Lykurgs. Weitere Kritik dieser Art: die Hemmungslosigkeit der Frauen, Plat. *nom*.637b-e; außenpolitische Verbrechen, Isokr. XII 207ff.; mit innenpolitischen Konsequenzen, Isokr. VIII 95-103.

[10] Aristot. *pol*. 1269a29-1271b19; am deutlichsten wird der Schluß 1270a31-32 gezogen: „Auch die tatsächlichen Ereignisse machten offensichtlich, daß diese Ordnung schlecht für sie war". Vgl. zur aristotelischen Kritik an Sparta HERRMANN-OTTO 1998. Auch bei Polybios findet sich neben Lob auch Tadel für Lykurg: innenpolitisch sei seine Verfassung hervorragend gelungen, aber für die außenpolitische Herrschaft sei sie nicht geeignet: Polyb. VI 48-50.

[11] Aristot. *pol*. 1270b22-25.

[12] Zur spartanischen Mischverfassung vgl. NIPPEL 1980, 143-153. BALTRUSCH 1998, 29 scheint die Einordnung Spartas als gemischte Verfassung zu übernehmen. In gewissem Gegensatz zum Verweis auf die gemischte Verfassung steht die Aussage des Aristoteles, daß Sparta mit dem Ephorat von einer Aristokratie zu einer Demokratie geworden sei, 1270b15. Unter Anwendung polybianischer Parallelen könnte man beide Aussagen so harmonisieren, daß innerhalb der gemischten Verfassung nunmehr das demokratische Element über das aristokratische dominiert habe.

sechsten Buch hervorgeht, galt Sparta als Prototyp einer solchen Mischverfassung. „Durch diese Regierungsform", so sagt der hellenistische Historiker, „ermöglichte es Lykurg den Spartanern, ihre Freiheit länger als alle Völker, über die wir Nachrichten haben, zu bewahren"[13].

In der Neuzeit griff man diese Gedanken der antiken Autoren wieder auf: So hat etwa Machiavelli die spartanische Mischverfassung als Grundlage einer jahrhundelangen Stabilität anerkannt, Hobbes hat sie im Leviathan ähnlich eingeordnet, und viele weitere Staatstheoretiker taten es ihnen gleich[14]. Hingegen ist die Idee, daß sich die Stabilität des spartanischen Kosmos auch aus den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen speisen könnte, in der Antike meines Wissens nicht vertreten worden. Darauf ist unten noch einmal zurückzukommen.

Um diesen ersten Punkt abzuschließen: In klassischer Zeit ist die gesamte Ordnung Spartas unter dem Etikett „Gesetze des Lykurg" zusammengefaßt und als alt und unverändert angesehen worden. Die Zuweisung aller, auch offensichtlich neuer Regelungen an einen Gesetzgeber der Frühzeit (wie in Athen an Solon) entsprach der Mentalität der Zeitgenossen und diente zweifellos der zusätzlichen Sanktionierung dieser Normen. Mit der wirklichen historischen Entwicklung, wie wir sie heute zu rekonstruieren versuchen, stimmen diese Vorstellungen natürlich nicht überein. Auch nach heutiger Erkenntnis aber war der spartanische Kosmos relativ stabil. Die drei grundlegenden Institutionen Königtum, Gerusia, Volksversammlung fungierten seit der Frühzeit[15] bis zum Ende der klassischen Zeit grundsätzlich ähnlich. Dennoch gab es nicht unwesentliche Veränderungen. Vor allem wurde das Ephorat als zusätzliche Institution eingerichtet und erhielt große Machtbefugnisse[16]. Die Kompetenzen der Könige und der Volksversammlung änderten sich im Lauf der Zeit. Veränderungen waren aber nicht nur auf die politischen Institutionen beschränkt. Die Ausrichtung der Polis auf das Kriegswesen, darunter die entsprechende Erziehung (ἀγωγή) sowie zahreiche Sitten und Gebräuche, die für Sparta als typisch galten, entwickelten sich

[13] Polyb. 6,10,n.

[14] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I 2: „So liest man, daß Sparta seine Gesetze länger als acht Jahrhunderte bewahrte, ohne sie abzuändern und ohne daß irgendein gefährlicher Aufstand ausbrach" ... Lykurg „gab Sparta solche Gesetze, daß, indem König, Adel und Volk ein jedes seine Rechte erhielt, daraus ein Staat hervorging, welcher länger als achthundert Jahre, zum größten Ruhm des Gründers, in tiefster Ruhe fortbestand" (in H. MÜNKLER [Hg.], *N. Machiavelli. Politische Schriften*, Frankfurt a.M. 1990), vgl. RAWSON 1969, 140. Th. Hobbes, *Leviathan*, II 19 [99]; IV 46. Hobbes siedelt die Souveränität letztlich bei den Ephoren an, womit er in die aristotelische Richtung geht. Vgl. allgemein RAWSON 1969.

[15] Zur Entstehung der spartanischen Verfassung vgl. DREHER 2006.

[16] Vgl. grundsätzlich RICHER 1998.

nach neueren Auffassungen, denen ich mich mit manchen Einschränkungen anschließe, erst ab der Mitte des 6. Jh. oder sogar erst im 5. Jh. v. Chr.[17] Einige Ausprägungen des vermeintlich „lykurgischen" Erziehungswesens sind sogar erst in hellenistischer und römischer Zeit entstanden[18].

Aber all diese und weitere Veränderungen, die konsensual, sozusagen „verfassungsgemäß" erfolgten, sich manchmal auch allmählich und „von selbst" vollzogen, sollen hier nicht näher betrachtet werden. In unserem thematischen Zusammenhang ist das Augenmerk vielmehr auf grundsätzliche Störungen und Gefährdungen dieser Ordnung zu richten. Unser zweiter Punkt befaßt sich also mit der Frage, ob und wie der spartanische Kosmos in seiner Substanz infragegestellt bzw. sogar angegriffen wurde.

2. *Gefährdungen der Stabilität*

Betrachtet werden im folgenden Überblick zunächst nur geplante, wirklich durchgeführte oder aber unbewußt gefährdende Aktionen, also jedenfalls gezieltes menschliches Verhalten, keine objektiven Entwicklungen. Gegliedert werden die überlieferten Aktionen nach den Bevölkerungsschichten, von denen die Gefährdung jeweils ausging, wobei sie nach steigender Intensität der Gefährdung angeordnet werden.

2.1.

Den Beginn sollen die Periöken machen, weil von dieser Gruppe die geringste Gefährdung ausgegangen zu sein scheint: Nach moderner Auffassung hätten die Periöken als unterprivilegierte Bevölkerung, als Bürger zweiter Klasse, zwar Grund genug gehabt, eine Änderung ihres Status anzustreben, überliefert sind aber allenfalls sehr geringe Ansätze dazu. Von Revolten hören wir fast nichts, und nur auf sich selbst gestellt haben die Periöken offenbar garnichts unternommen, sondern nur im Verbund mit den anderen, später zu besprechenden Bevölkerungsgruppen.

Dem Aufstand der messenischen Heloten nach dem großen Erdbeben 464 v. Chr. schlossen sich nach Thukydides auch die Periöken aus Thuria und Aithaia an[19]. Da Thukydides nur diese beiden Orte, diese aber namentlich nennt, dürften sie tatsächlich die einzigen Periökenstädte gewesen sein,

[17] Vgl. THOMMEN 1996; DREHER 2001, 46ff.

[18] KENNELL 1995; die Einwände von DUCAT 1999 haben mich nicht überzeugt; vgl. DREHER 2001, 55.

[19] Thuk. I 101,2; Plutarch (*Kim*.16,7; vgl. *Lyk*. 28,6) erwähnt ebenfalls, daß die Heloten einige Periöken für den Kampf gewonnen hätten und folgt darin offenbar Thukydides, vgl. etwa LURAGHI 2008, 197.

die bei dieser Gelegenheit von Sparta abfielen. Beide Orte gehörten nach Shipley nicht zu den „major centres“ des spartanischen Territoriums, wenngleich Thuria von antiken Autoren mehrfach erwähnt wird, während das nicht einmal sicher zu lokalisierende Aithaia ein unbedeutender Ort gewesen sein dürfte[20]. Die Gründe für dieses abweichende Verhalten entziehen sich unserer Kenntnis. Die Alternative besteht wohl darin, daß sich die beiden Orte entweder einem von den messenischen Heloten eventuell angestrebten neuen Gemeinwesen anschließen[21] oder daß sie ihre volle Souveränität erreichen wollten. Der Abfall zeigt aber, daß die Periökenstädte jeweils selbständig entschieden und handelten und keinen politischen Verbund untereinander bildeten. Denn das Gros dieser spartanischen Satellitenstädte blieb, soviel dürfen wir aus der Angabe des Thukydides schließen, loyal zur Vormacht.

Die Verschwörung des Kinadon 399 oder 398 v. Chr., die unten näher behandelt wird, soll auch von Periöken unterstützt worden sein. Die Anführer der Verschwörung behaupteten nämlich nach Xenophon (*Hell.* III 3,6), sich im Einvernehmen mit sämtlichen Heloten, Neodamoden, Hypomeiones und Periöken zu wissen. Damit wird aber sicher nur die Hoffnung der Verschwörer auf eine große Beteiligung der genannten Gruppen ausgedrückt, die anschließend damit begründet wird, daß deren Stimmung so sei, daß sie die Spartiaten am liebsten roh auffräßen! Nach seiner Ergreifung hat Kinadon die Namen seiner Mitwisser verraten (3,10-11), unter denen natürlich auch Periöken gewesen sein können. Xenophon nennt die Zahl der Mitverschwörer nicht, so daß wir für die tatsächliche Beteiligung der Periöken keinen Anhaltspunkt haben. Auf keinen Fall scheint es sich um einen koordinierten Aufstand von ganzen Periökenstädten gehandelt zu haben. Vielmehr hat es den Anschein, als habe Kinadon in die Hierarchie von Spartiaten und Hypomeiones eingreifen wollen (s.u.). Die Entlassung der Periökenstädte aus spartanischer Herrschaft dürfte nicht zur Debatte gestanden haben. Es könnte den gegebenenfalls beteiligten Periöken also allenfalls um persönliche Vorteile gegangen sein, die sie sich von einer Unterstützung der Verschwörer versprechen konnten. Nach Shipley dürfte es gerade in der Phase nach 400 v. Chr. zu dieser Beteiligung der Periöken gekommen sein, weil die militärischen Lasten dieser Gruppe größer geworden seien, nachdem die Zahl der Spartiaten zurückgegangen sei. Auf solche aktuelleren Gründe deutet aber nichts hin; der Haß auf die Spartiaten ist von Xenophon ganz allgemein angeführt und kann nur aus der Herrschaft der Spartiaten an sich

[20] Das Zitat aus SHIPLEY 2002, 185; vgl. SHIPLEY 2004, zu Nr. 312 und 322. Beide Orte dürften Poleis gewesen sein und könnten, so SHIPLEY 2004, eher 338/7 als 369 von Sparta unabhängig geworden sein.

[21] So LURAGHI 2008, 30; 333.

begründet sein. Da die militärische Belastung im Peloponnesischen Krieg sicherlich höher war als nach 400 v. Chr. und auch die beteiligten Periöken an den (von Xenophon an anderer Stelle angeprangerten) Bereicherungen der Spartaner durch das Harmostensystem beteiligt waren, ist dieser Gesichtspunkt m.E. nicht gegeben. Wenn man denn doch nach Begründungen für Unzufriedenheit gerade zu diesem Zeitpunkt sucht, so würde ich eher festhalten, daß die Periöken ein noch geringeres Interesse an auswärtigen, weit entfernten Unternehmungen, wie demjenigen gegen Persien, hatten als die spartanischen Vollbürger, da sie an der Herrschaft ja nicht beteiligt waren. Während sie im Peloponnesischen Krieg auch ihre eigene Heimat verteidigten, dürften sie die aggressiven und hegemonialen Maßnahmen, für die gerade auch König Agesilaos stand, deutlich abgelehnt haben. Aber letztlich glaube ich nicht, daß eine so aktuelle Begründung für die Verschwörung überhaupt benötigt wird.

An dem Angriff, der 370 v. Chr. von Agesilaos gegen das arkadische Mantineia geführt wurde, waren Spartiaten und Periöken aus verschiedenen Städten beteiligt[22]. Daraus ergibt sich, daß die spartanische Niederlage bei Leuktra im Jahr zuvor zwar ein schwerer Schlag für Sparta war, aber von den Periöken (und Heloten) nicht zum Anlaß einer größeren Abfallbewegung genommen wurde. Im Jahr darauf bot sich allerdings eine verlockendere Gelegenheit. Als Revanche für den spartanischen Angriff baten Arkader, Argeier und Eleier die zu Hilfe gekommenen Thebaner und deren Verbündete, einen Zug nach Lakonien zu unternehmen. Zunächst fanden sich Bürger aus Karyai, einer im nordwestlichen Parnon gelegenen Periökenstadt, in Mantineia ein, wiesen darauf hin, daß Lakedaimon weithin menschenleer sei, und boten sich bei einem Zug gegen Sparta selbst als Führer an (Xen. *Hell.* VI 5,25). Man wird annehmen dürfen, daß die in Mantineia Anwesenden im offiziellen Auftrag ihrer Gemeinde handelten und keine Minderheitengruppierung darstellten. Denn Karyai mußte einen Angriff und möglicherweise die Zerstörung durch ein durchziehendes Heer befürchten (wie es dann in der Tat Selassia erging, s. sogleich) und hatte von daher einen einleuchtenden Grund, sich auf die Seite der Thebaner zu stellen[23]. Neben diesen Männern aus Karyai seien, so Xenophon, einige Periöken nach Mantineia gekommen[24]. Da ihre Herkunftsstädte nicht angegeben sind, werden

[22] Xen. *Hell.* VI 5,21.

[23] Auf der Route, an der Karyai lag, zogen die Thebaner mit dem Heer dann auch tatsächlich nach Lakonien: Xen. *Hell.* VI 5,26. Im Jahr 368 gelang es Archidamos, Karyai für Sparta zurückzugewinnen: VII 1,28.

[24] Die Leute aus Karyai nennt Xenophon nicht ausdrücklich Periöken, so daß man einen Gegensatz zu den erst anschließend genannten Periöken vermuten könnte. Karyai war jedoch eine Periökenstadt in Lakedaimon

sie aus verschiedenen Orten gekommen sein, und es handelte sich bei ihnen nicht um Gesandtschaften, sondern um Privatleute. Diese versuchten, die Thebaner zu dem Einfall nach Lakonien zu bewegen „und versicherten, sie (d.h. die Periöken) würden abfallen, wenn sie (d.h. die Thebaner mit Verbündeten) sich erst im Lande zeigten, und berichteten, daß die Periöken, wenn sie von den Spartiaten gerufen würden, schon jetzt nicht mehr zu Hilfe kommen wollten." (ebd.). Im Lichte der folgenden Ereignisse kann diese Behauptung nur als Wunschdenken der betreffenden Periöken verstanden werden. Denn als die antispartanische Koalition dann tatsächlich durch das Bergland nach Lakonien einmarschierte, wurde der nach Karyai erreichte Ort Sellasia sofort geplündert und in Brand gesetzt (5,27). Das zeigt einerseits, welches Schicksal Karyai geblüht hätte, hätte es sich nicht auf die thebanische Seite geschlagen, es zeigt aber auch, daß Karyai damit einen Sonderweg eingeschlagen hatte, den die übrigen Periökenstädte nicht gingen.

Im Gegensatz zu Xenophon berichtet Diodor (XV 64,1), das feindliche Heer habe Sellasia zum Abfall bewogen. Obwohl der Zeitzeuge Xenophon hier den Vorzug verdient (man müßte ihm denn eine beschönigend-spartafreundliche Berichterstattung vorwerfen), kennt auch die Überlieferung bei Diodor keine weiteren Abfälle nach dem von Sellasia mehr. Daß das thebanische Heer nach dem Weiterzug aus dem bedrohten, aber nicht ernsthaft angegriffenen Sparta ganz Lakonien verwüstete (Diod. XVI 65,5) bzw. zahlreiche unbefestigte Orte zerstörte (Xen. *Hell.* VI 5,32), setzt bei beiden Autoren voraus, daß die Periökenstädte loyal zu Sparta hielten. Das befestigte Gytheion aber sei drei Tage lang angegriffen worden. „Und es gab unter den Periöken einige, die sich an dem Angriff beteiligten und überhaupt diesen Feldzug auf seiten der unter der Führung der Thebaner stehenden Truppen mitmachten" (ebd.). Zweifellos waren also einige Periöken zu den momentan überlegenen Thebanern übergelaufen, aber gewiß als individuelle Seitenwechsler. Das Gros der Periökenstädte scheint loyal zu Sparta gehalten zu haben, obwohl die Spartaner in diesem Fall den Periökenstädten nicht einmal zu Hilfe kamen[25]. Nach Abzug der Thebaner sammelte Sparta wieder ein Heer, in das auch die freigelassenen Heloten und „nicht wenige" Männer aus den benachbarten Poleis eingegliedert wurden (Diod. XV 65,6), was wiederum zeigt, daß die Periöken weiterhin zu Sparta hielten.

Den anschließenden Verlust ganz Messeniens, das mit thebanischer Hilfe im Jahr 369 v. Chr. seine Selbständigkeit wiedererlangte, vermerkt Xenophon ja bekanntlich nicht direkt, sondern nur in indirekter Form, als Gegensatz zur Treue der Stadt Phleius: „Nachdem viele Periöken und sämtliche

[25] Vgl. auch LURAGHI 2008, 225.

Heloten abgefallen waren ...“ (*Hell.* VII 2,2). Es besteht aber kein Zweifel daran, daß in diesem Zusammenhang zumindest die überwiegende Zahl der messenischen Periökenstädte die Selbständigkeit erlangte[26], wenn sie sich nicht in irgendeiner Form mit der neuen Großpolis Messene verbanden. Sparta verlor aber keineswegs alle Periökenstädte in Messenien, neben anderen Ausnahmen[27] behielt es, so Shipley, das messenische Gebiet nördlich des Golfes von Messenien, einschließlich der Stadt Thuria (s.o.), und mußte dieses erst 338/7 abgeben[28]. Die Periökenstädte in Lakonien hingegen hat diese Veränderung der territorialen Strukturen auf der Peloponnes nicht zu einer Abwendung von Sparta bewogen.

Schließlich läßt sich aus der Bemerkung Xenophons (*Hell.* VII 4,21), der spartanische König Archidamos habe im Krieg gegen Arkadien soviel von der Skiritis zerstört, wie er nur konnte, herauslesen, daß diese Landschaft zuvor zu Arkadien abgefallen war[29]. Gemeinsam mit der Aigytis könnte sie 368 von den Arkadern dem neugegründeten Megalopolis zugeschlagen worden sein[30]. Es ist aber nicht sicher, daß die Skiriten Periöken-Status hatten, zumal Xenophon an anderer Stelle (V 2,24) Periöken neben den Skiriten aufzählt[31].

Insgesamt ist zu den Bestrebungen der Periöken festzuhalten, daß sie nie allein auf sich gestellt oder in einem gemeinsamen Verbund ihrer Städte gegen Sparta agierten, sondern daß sie, wenn überhaupt, nur gemeinsam mit den (messenischen) Heloten aktiv wurden. Xenophon verwendet für beide Gruppen auch die gleiche Terminologie, wenn er von Abfällen spricht (ἀφίστημι bzw. ἀποστερέω)[32]. Es überrascht auch nicht, daß diese Revolten gegen die spartanische Herrschaft bzw. die Ansätze dazu jeweils dann stattfanden, wenn sich Sparta in einer Krisen- oder Umbruchsituation befand: nach dem Erdbeben von 464; nach dem Ende des Peloponnesischen Krieges und dem umstrittenen Regierungsantritt des Königs Agesilaos; beim ersten Einfall der Thebaner nach Lakonien.

Zu unterscheiden sind ferner zwei Formen von Gegnerschaft: Zum einen

[26] CARTLEDGE 2002, 255; LURAGHI 2008, 228ff.

[27] Dazu CARTLEDGE 2002, 255.

[28] Vgl. SHIPLEY 2004, 566.

[29] So DE STE CROIX 2002, 194 A.9.

[30] Das würde sich zumindest aus einer Emendation von Paus. VIII 27,4 ergeben, vgl. etwa CARTLEDGE 2002, 256.

[31] SHIPLEY 2004, 577, begründet seine Skepsis mit dieser Xenophon-Stelle. Im allgemeinen wird aber der Periöken-Status der Skiriten vorausgesetzt, so DE STE CROIX 2002, a.a.O.

[32] Vgl. z.B. *Hell.* VII 2,2. Die Feststellung läßt übrigens Zweifel an der sowieso nur schwach begründeten Meinung aufkommen, daß die Periöken ein eigenes Interesse an der Unterdrückung der Heloten gehabt und insofern eine Interessengemeinschaft mit den Spartiaten gebildet hätten, so etwa CARTLEDGE 2002, 177 mit Verweis auf Freeman; SHIPLEY 2002, 187.

die individuellen oder persönlichen Abfälle von Sparta bzw. der Spartiaten-Herrschaft, wobei die Motive der betreffenden Periöken bzw. Gruppen von Periöken ebenso im Dunkeln bleiben wie ihre Ziele. Die Abwendung von drohendem Schaden an Leib und Gut oder materielle Vorteile sind ebenso vorstellbar wie Statusverbesserungen und Gewinnung von persönlichem Ansehen. Die Ziele sind bei der anderen Form der Revolten, also bei den Abfällen ganzer Periöken-Städte, besser erkennbar: Ihnen ging es jeweils darum, die spartanische Herrschaft abzuschütteln und die Souveränität bzw. die Selbstbestimmung zu erlangen. In manchen Fällen suchten sie vielleicht auch Anschluß bzw. Schutz bei anderen Staaten, wie möglicherweise 464 die beiden abgefallenen Städte bei den Messeniern oder 368 die Skiriten bei Megalopolis.

Damit ist auch klar, daß die Periökenstädte, indem sie eine Bürgerschaft bilden wollten, die nicht von Sparta kontrolliert wurde, ihre eigenen, autonomen Ziele verfolgten. Die Abhängigkeit von den Spartiaten abzuschaffen ist in Bezug auf Sparta allerdings nur ein negatives Ziel. Die wenigen aktiven Periöken gingen nicht subversiv gegen die Spartiatenherrschaft vor; die Änderung oder der Umsturz der bestehenden inneren Ordnung Spartas interessierte sie nicht. So wurden auch keine Forderungen nach Beteiligung am spartanischen Vollbürgerrecht erhoben, sei es, weil man das System grundsätzlich akzeptierte und keine Möglichkeit sah, daß alle Lakedaimonier ein Klaros erhielten und die dazugehörige Lebensweise übernahmen, sei es, daß man die eigene Identität höher stellte und daher das Ziel, selbst Spartiate zu werden, garnicht vorhanden war. Die einzigen Periöken, die einen solchen direkten Einfluß auf die spartanische Ordnung angestrebt haben mögen, waren die Mitverschwörer des Kinadon, aber wirklich faßbar sind gerade sie nicht.

Die Revolten der Periöken hätten also allenfalls unbeabsichtigte, indirekte Folgen für den spartanischen Kosmos haben können, etwa dadurch, daß dieser wegen des Verlustes vieler Städte bedeutende Veränderungen erfordert hätte oder gänzlich zusammengebrochen wäre. Aber wie man im Verlauf des 4. Jahrhunderts sieht, als dann nach der Schlacht bei Chaironeia dieser Fall weitgehend eintrat, hing zwar die äußere Machtentfaltung, aber letztlich nicht die Sozialordnung Spartas von der Beherrschung der Periökenstädte ab[33].

2.2.

Die Heloten, die von den Spartanern versklavte Bevölkerung Lakoniens und Messeniens, gelten nach überwiegender, wenngleich nicht unbestritte-

[33] Zu Recht ist hier der Vergleich mit Rom und den Latinern gezogen worden, etwa von BALTRUSCH 1998, 32.

ner Ansicht als der hauptsächliche Gefahrenherd für die spartanische Staatsordnung. Da die Freistellung der Spartiaten von produktiver Arbeit auf der Ausbeutung der Heloten beruht habe, und dies wiederum die Voraussetzung für die politische Hierarchie gewesen sei, sei das Gesamtsystem auf die Niederhaltung der Heloten angewiesen gewesen. Die gesamte Politik Spartas sei nicht nur im Inneren, sondern auch nach außen hin weitgehend von der Notwendigkeit bestimmt gewesen, Helotenaufstände zu vermeiden. Eine bekannte und zugespitzte Formulierung von De Ste Croix etwa lautet: „Only the Spartans lived on top of a potentially actice human volcano. In Sparta, therefore, more than in any other Greek state, we can see a real and bitter class war, with full Spartiates and Helots at its opposite poles ...“[34].

Nun kann kein Zweifel daran bestehen, daß jede Analyse des Gegensatzes zwischen den versklavten Heloten und den sie beherrschenden Spartanern dazu führt, den ersteren ein, in marxistischer Terminologie ausgedrückt *objektives* Interesse an einer Aufhebung ihrer Unterdrückung zuzusprechen. Und da es sich um ein gewaltsam begründetes und aufrechterhaltenes Verhältnis handelte, konnte es auch nur durch einen gewaltsamen Umsturz aufgehoben werden. Die meisten Forscher gehen jedoch darüber hinaus und behaupten, daß die Heloten selbst durchgehend auch ein *subjektives* Interesse an einer Beendigung ihrer Unterdrückung gehabt hätten. Diese Behauptung hat wiederum zwei Bestandteile: Erstens hätten sich die Heloten *tatsächlich* bei jeder sich bietenden Gelegenheit oder *oft* (so Platon und Aristoteles) erhoben; zumindest aber hätten sie, zweitens, immer auf eine Gelegenheit zur Erhebung *gelauert*, so ebenfalls Aristoteles, der also beide Behauptungen aufstellt[35]; manche modernen Autoren schließen sich hingegen ausschließlich dem zweiten Bestandteil der Behauptung an und nehmen an, daß es den Heloten trotz ihrer permanenten Bereitschaft dazu nur ganz selten gelungen sei, tatsächlich einen Aufstand ins Werk zu setzen. Im folgenden soll der erste Bestandteil der Behauptung, also der Umfang der tatsächlichen Erhebungen, untersucht werden. Der zweite Bestandteil, die ständige

[34] De Ste Croix 2002, 191; ihm und anderen marxistisch orientierten Autoren wie Cartledge 2002 ist deshalb eine Überbewertung oder Absolut-Setzung der „sogenannten Helotenfurcht“ vorgeworfen worden, so Vattuone 1982, 19f.; Clauss 1983, 190. Die starke Betonung der Helotenfurcht setzt aber keineswegs eine marxistische Perspektive voraus, wofür sich etwa die Position Baltruschs 1998, 22; 32f.; Baltrusch 2001, anführen läßt, sondern kann sich auf entsprechende Aussagen des Thukydides stützen, besonders auf IV 80,3, vgl. dazu unten. Relativiert werden die Aussagen des Thukydides z.B. von Hamilton 1987 oder von Talbert 1989 (contra: Cartledge 1991). Zu den verschiedenen Forschungsmeinungen vgl. Whitby 1994, 87-89, der eine Analyse der verschiedenen antiken Autoren anschließt. Das Problem des Verhältnisses zwischen Spartiaten und Heloten kann im vorliegenden Zusammenhang, in dem es nur um die grundsätzliche Gefährdung des Kosmos geht, nicht in allen Dimensionen behandelt werden.

[35] Plat. *nom*. 777c; Aristot. *pol*. 1269a38-39; 1272b19.

Bereitschaft zur Rebellion, kann m.E. aufgrund der Beschaffenheit unserer Quellen nicht direkt überprüft werden. Sowohl antike als auch moderne Autoren sind daher dem Verdacht ausgesetzt, daß sie allein aus den tatsächlich erfolgten bzw. angenommenen Revolten auch eine beständige Rebellionsbereitschaft ableiten.

In der Frühzeit Spartas, nach dem Ersten Messenischen Krieg, sollen auch Heloten den geplanten Aufstand der diskriminierten Partheniai (s.u.) unterstützt haben. Da dieser Zusammenhang allein von Ephoros hergestellt wird, vor allem aber weil die Geschichte insgesamt keine Glaubwürdigkeit beanspruchen kann (s.u.), muß diese unterstellte frühe Bereitschaft der Heloten zum Aufstand als Topos eingestuft werden. Interessant ist allenfalls, daß sich die Aussage in diesem Fall wohl auf die lakonischen Heloten beziehen müßte, während in allen folgenden Episoden die helotisierten Messenier als Handelnde vorausgesetzt sind.

Der sogenannte Zweite Messenische Krieg[36] ist schon von antiken Autoren als der erste Aufstand der Messenier verstanden worden. Sofern dabei angenommen wird, die Messenier seien im ersten Krieg noch nicht in die Helotie, sondern in eine andere Form der Abhängigkeit gebracht worden[37], gehört die Episode nicht zu unserem Thema. Sofern hingegen von einer Helotisierung der Messenier bereits im ersten Krieg ausgegangen wird, handelt es sich um den ersten Helotenaufstand der spartanischen Geschichte[38]. Allerdings bezweifelt ein Teil der neueren Forschung, daß sich aus den Andeutungen des Dichters Tyrtaios, die hier zugrundeliegen, wirklich eine klare Aufteilung in einen ersten und einen zweiten Krieg vornehmen lasse. Eher sei die Unterwerfung Messeniens in zwei Kriegsphasen vorgenommen worden, wobei in einer ersten Phase nur das vom Ithome-Gebirge beherrschte obere Pamisostal, die Ebene von Stenyklaros, erobert worden sei, in einer zweiten Phase dann das übrige messenische Gebiet. Erst in der zweiten Phase habe Sparta die Messenier in ein organisiertes Helotensystem eingliedern können[39]. Als Vertreter dieser Auffassung würde ich den Zweiten Messenischen Krieg nicht als Helotenaufstand werten.

Spätestens ab diesem Zeitpunkt seien, so die allgemeine Annahme, die Bestrebung nach Befreiung auf Seiten der Heloten und die Furcht davor auf Seiten der Spartaner die Grundkonstanten der spartanischen Geschichte gewesen. Als wichtiges Indiz dafür wird angeführt, daß Verträge mit Sparta den peloponnesischen Bündnispartnern verboten hätten, messenische

[36] Zu den entsprechenden Quellen vgl. den sorgfältigen Kommentar von LURAGHI 2008, 68ff.
[37] So etwa Paus. IV 6,2.
[38] So z.B. HOOKER 1982, 124; HAMILTON 1987, 31; KLEES 1991, 29.
[39] Vgl. z.B. DREHER 2001, 37; WELWEI 2004, 55f.

Flüchtlinge aufzunehmen[40]. Zu Recht wurde inzwischen darauf hingewiesen, daß hinter dieser zuerst für Tegea überlieferten Vertragsklausel nicht unbedingt die Furcht vor einem Helotenaufstand zu sehen sei; die spartanische Führung habe wohl eher verhindern wollen, daß Flüchtlinge aus der messenischen Oberschicht ein antispartanisches Widerstandszentrum in Arkadien errichteten[41]. Näherliegend als diese bemühte, gleichwohl natürlich mögliche Begründung scheint mir allerdings, daß diese Klausel wirtschaftlichen Motiven entsprang, weil nämlich Sparta unmittelbar daran interessiert war, die Flucht von messenischen Heloten einzudämmen, die als landwirtschaftliche Arbeitskräfte benötigt wurden. Je mehr peloponnesische Poleis die entsprechende Vertragsklausel akzeptierten, desto schwieriger wurde es für auswandernde Heloten, in der Fremde eine neue Existenz aufzubauen. Darüber hinaus wird in der jüngeren Forschung auch die Ansicht vertreten, daß ein Aufnahmeverbot für Heloten erst nach dem großen Erdbeben im 5. Jahrhundert in die Verträge Spartas aufgenommen worden sei[42]. Damit würde dieses Indiz für eine durchgehende Helotenfurcht Spartas wegfallen oder sich doch sehr stark relativieren.

Der erste ausdrücklich erwähnte Helotenaufstand soll der Grund dafür gewesen sein, daß die Spartaner 490 v. Chr. nicht rechtzeitig zur Schlacht bei Marathon eingetroffen seien. Da diese Erklärung jedoch allein von Platon, ohne Nennung seiner Quelle, gegeben wird, da sie ferner eine logistisch undenkbar schnelle Niederwerfung des Aufstands voraussetzt und da schließlich die abweichende Erklärung Herodots plausibler ist, hat sie in der Forschung zu Recht kaum Glaubwürdigkeit gefunden[43].

Noch in der Zeit der Perserkriege soll der Regent Pausanias den Heloten insgeheim Freiheit und Bürgerrecht versprochen haben, wenn sie sich mit ihm zusammen erheben und sein ganzes Vorhaben mittragen würden (Thuk. I 132,4). Nun wird aber schon in dem Bericht des Thukydides nicht recht klar, was eigentlich Pausanias selbst in Sparta vorhatte, und umso weniger, in welcher Weise Heloten darin einbezogen gewesen sein könnten. Pausanias war ja erst kurz zuvor, wohl 477 v. Chr., aus Kleinasien zurückbeordert worden und vor allem wegen seiner perserfreundlichen Umtriebe angeklagt. Es scheint, als hätten die Spartaner aus Mangel an Beweisen (132,1) nach weiteren Vorwürfen gegen Pausanias gesucht und in diesem Zusammenhang

[40] Traditionell wird der entsprechende Vertrag mit Tegea (Aristot. fr. 592 Rose) als „Mustervertrag" angesehen und in die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. datiert.

[41] WELWEI 2004, 347.

[42] THOMMEN 1996, 59f.

[43] Plat. *nom*. 698e; 692d; Platon spricht 698e genaugenommen von einem „Krieg gegen Messene" (ὑπό τε τοῦ πρὸς Μεσσήνην ὄντος τότε πολέμου). Vgl. ROOBAERT 1977, 142ff; WELWEI 2004, 122f.; LURAGHI 2008, 173ff. mit ausführlicher Quellendiskussion.

auch eine Konspiration mit Heloten gegen ihn vorgebracht. Thukydides gibt aber nicht an, von wem oder auf welche Weise der Vorwurf erhoben wurde, und beim weiteren Vorgehen gegen Pausanias spielte dieses Vergehen auch keine Rolle[44]. Es kann sich also kaum um eine größere und konkrete Bewegung von Heloten gehandelt haben[45].

Unbestritten ist in jedem Fall die Historizität und Bedeutung des großen Helotenaufstandes in Messenien, der sich an das Erdbeben in Lakonien um das Jahr 464 v. Chr. anschloß[46]. Aber selbst diese militärisch geführte Rebellion brachte die spartanische Herrschaft über Messenien, geschweige denn das ganze spartanische Herrschaftssystem, offenbar nicht ernsthaft in Gefahr. Jedenfalls gelang es den Spartanern, trotz der erheblichen Folgen des Erdbebens, die Messenier *aus eigener Kraft* in eine Verteidigungsposition in Ithome zurückzudrängen. Erst als sich das Unternehmen in die Länge zog, so berichtet Thukydides (I 102), habe Sparta seine Verbündeten zu Hilfe gerufen[47]. Diese, und gerade die Athener, sollten dabei helfen, die schwer einnehmbaren Verteidigungsanlagen zu erobern, nicht zuletzt damit nicht weiterhin militärische Kräfte Spartas in Messenien gebunden waren.

Zweifellos machte dieser messenische Aufstand einen so starken Eindruck auf die Spartaner, daß sich ihre Herrschaft über die Heloten grundsätzlich verhärtete und auch zusätzliche Maßnahmen zur Herrschaftssicherung getroffen wurden[48]. Die Furcht Spartas vor einem neuerlichen Aufstand der Messenier war jetzt konkreter begründet und manifestierte sich, gerade während des Peloponnesischen Krieges, auch mehrmals aus konkreten Anlässen deutlich, wie zumindest Thukydides angibt. So sei, sagt er (IV 80,2-3), durch die athenische Besetzung von Pylos die schon immer gegebene Furcht vor einem Helotenaufstand noch verstärkt worden. Es sei den Spartanern daher gelegen gekommen, im Jahr 424 v. Chr. 700 als Hopliten ausgerüstete Heloten unter dem Kommando des Brasidas nach Thrakien wegschicken zu können. In einem ähnlichem Zusammenhang stellt Thukydides fest, daß die Spartaner wegen des Verlustes von Pylos und der Insel Kythera sowie

[44] Daß von entsprechenden Gegenmaßnahmen Spartas gegen die beteiligten Heloten nicht die Rede ist, halte ich im Gegensatz zu CLAUSS 1983, 113f., hingegen nicht für hinreichend, der Episode jeden Zusammenhang zu einem Helotenaufstand abzusprechen.

[45] Auch z.B. ROOBAERT 1977, 144f. oder WHITBY 1994, 96, halten die Aufstandsbereitschaft der Heloten für gering.

[46] Vgl. etwa WHITBY 1994, 97ff., und zuletzt LURAGHI 2008, 182ff.

[47] Es ist allerdings nicht völlig auszuschließen, daß die Hilfe der Athener auch schon zu einem früheren Zeitpunkt angefordert wurde, und daß auch die anderen Verbündeten schon während der Hauptkämpfe zu Hilfe kamen, s. LURAGHI 2008, 184ff.; die beiden archäologischen Zeugnisse, die Luraghi neben Plut. *Kim.*17,3, dafür ins Feld führt, sind allerdings sehr schwer einzuordnen.

[48] Vgl. THOMMEN 1996, 128ff.

wegen beständiger athenischer Angriffe vom Meer her fürchteten, ihre gesamte Ordnung könne umgestürzt werden[49]; ein möglicher Helotenaufstand ist an dieser Stelle aber nicht direkt erwähnt. Schließlich wurde 421 in den Bündnisvertrag zwischen Sparta und Athen, der sich an den Nikias-Frieden anschloß, ein Passus aufgenommen, der athenische Hilfe bei einem Aufstand der Sklavenschaft (δουλεία) vorsah (V 23,3). Diese Bestimmung ist nach dem Vorbild der Klauseln in Verträgen des Peloponnesischen Bundes aufgenommen und scheint sich auf alle spartanischen Heloten zu beziehen, ohne daß dafür ein konkreter Anlaß vorgelegen hätte.

Für die von Xenophon berichtete Beteiligung von Heloten an der Verschwörung des Kinadon gilt sinngemäß das, was oben zur Beteiligung der Periöken festgestellt wurde: Die Angaben dürften eher den Hoffnungen der Verschwörer oder aber den ihnen abgepreßten Geständnissen entspringen als der Realität. Für eine starke Massenbewegung unter den Heloten gibt es keinen Anhaltspunkt.

Für die Zeit nach dem Peloponnesischen Krieg wird die Helotenfurcht der Spartaner von den Quellen, insbesondere von Xenophon, erheblich weniger herausgestellt als das bei Thukydides der Fall war. Beim Einfall der Thebaner und ihrer Verbündeten nach Lakonien im Winter 370/69 gliederten die Spartaner nach den Angaben Xenophons (*Hell.* VI 5,28f.) nicht weniger als 6000 Heloten in ihre Heeresabteilungen ein und versprachen ihnen die Freiheit. Diese große Zahl an Heloten bewies also zunächst einmal ihre Loyalität zum spartanischen „System“[50]. Daß dann diese überraschend große Zahl von zusammengeführten und militärisch ausgerüsteten Heloten den Spartanern Furcht einflößte, wie Xenophon bemerkt, wäre also, wenn es denn so war, eine Sondersituation und spricht keineswegs dafür, daß die Spartaner auch unter normalen Bedingungen beständig in Furcht vor ihren Heloten lebten.

Insgesamt ist für die Gefährdung der spartanischen Kosmos durch die Heloten folgendes festzuhalten: Grundsätzlich war das Herrschaftsverhältnis der Spartaner zu ihren Heloten durch Gewalt hergestellt und wurde durch Gewalt aufrechterhalten. Insofern mußten die Spartaner geeignete dauerhafte Maßnahmen ergreifen, um eine Selbstbefreiung ihrer Sklavenschaft zu verhindern. Das scheint ihnen in den ersten Jahrhunderten ihrer Herrschaft über Lakonien und in den rund anderthalb Jahrhunderten über Messenien erfolgreich gelungen zu sein, und zwar ohne daß sich die Polis bereits in den stark militarisierten Kriegerstaat verwandelt hätte, zu dem sie sich ab der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entwickelte. Der einzige

[49] Thuk. IV 55,1: φοβούμενοι μὴ σφίσι νεώτερόν τι γένηται τῶν περὶ τὴν κατάστασιν.
[50] Vgl. TALBERT 1989, 37.

Aufstand von Heloten, den wir als historisch gesichert annehmen dürfen, war der nach dem Erdbeben von 464 v. Chr. Der Ausgang machte auch den Messeniern klar, daß sie ohne eine starke auswärtige Macht keine Aussicht hatten, sich gegen Sparta durchzusetzen. Diese Macht hätte im 5. Jahrhundert Athen sein können, das jedoch keine Anstalten machte, ganz Messenien von Sparta abzutrennen. Erst Theben vollzog diesen Schritt im Jahr 369 v. Chr., nachdem sich in der Schlacht bei Leuktra erwiesen hatte, daß Sparta auch in einer offenen Feldschlacht besiegbar war. Der Aufstand von 464 war ausschließlich, oder fast ausschließlich, von den messenischen Heloten unternommen worden, und zu Recht wird in der Forschung darauf verwiesen, daß wir zwischen den messenischen und lakonischen Heloten zu unterscheiden hätten und daß letztere weitgehend loyal zu Sparta gestanden hätten[51]. So beziehen sich auch die Aussagen der antiken Autoren über die spartanische Furcht vor Helotenaufständen überwiegend auf die messenischen Heloten; und es ist durchaus zu vermuten, daß diese Aussagen, auch wenn sie auf authentische spartanische Vorstellungen zurückgehen sollten, letztlich von der einen entscheidenden Erfahrung des Aufstands von 464 geprägt worden sind[52]. Thukydides hat die Gefahr einer Helotenerhebung für die Zeit des Peloponnesischen Krieges, über die er schrieb, sehr ernst genommen und nach Meinung einiger Historiker sogar überschätzt[53]; für die Jahrzehnte danach mißt Xenophon dem Motiv erheblich geringere Bedeutung bei, obwohl die bekanntlich abnehmende Zahl der Spartiaten die Beherrschung der Heloten eher erschwert haben muß.

2.3.

Wenn es richtig ist, daß weder die Periöken noch die Heloten den spartanischen Kosmos zu Fall bringen wollten oder konnten, dann bleibt noch eine dritte Bevölkerungsgruppe zu untersuchen, nämlich die Spartiaten und die verschiedenen Kategorien minderberechtigter Spartaner, die hier unter dem von Xenophon (*Hell.* III 3,6) eingeführten Begriff der Hypomeiones zusammengefaßt werden sollen. Sind die Herrschenden sich einig, so sagt Platon in Bezug auf eine aristokratisch regierte Polis, so kann keine Änderung der politischen Ordnung erfolgen; erst wenn unter ihnen Bürgerkrieg

[51] Für den Aufstand in den 460er Jahren vgl. jetzt LURAGHI 2008, 182f.; 195ff.; allgemein z.B. ROOBAERT 1977, 143; CLAUSS 1983, 113; WELWEI 2004, 176ff.

[52] Vgl. WELWEI 2004, 41.

[53] Vgl. besonders Thuk. IV 80,3, wo er rückwirkend erklärt, daß Sparta die meisten seiner Maßnahmen nur aus dem Bestreben heraus getroffen habe, die Heloten in Schach zu halten. Die These von der Überschätzung der Helotenfurcht, die so nicht vorhanden gewesen sei, vertritt dezidiert CLAUSS 1983, 9; 112-115; vgl. auch ROOBAERT 1977; TALBERT 1989; WHITBY 1994, 100.

(στάσις) ausbricht, führt das zu einer Änderung der Politeia[54]. Ging also die Hauptgefahr für die Herrschaft der Spartaner von Kämpfen unter ihnen selbst aus? Manche Historiker geben darauf eine kurze Antwort: In Sparta habe es keine στάσεις gegeben, es sei „lange Zeit frei von sozialen und politischen Konflikten" gewesen[55]. Ganz so einfach ist die Sache aber denn doch nicht.

Schon für die frühe spartanische Geschichte wird erzählt, daß die Gründung der Kolonie Taras von einer Gruppe von Spartanern vorgenommen worden sei, die unter der Führung des Phalanthos zunächst in ihrer Heimat einen Aufstand geplant hätten. Bei Diodor ist ausdrücklich von einer στάσις die Rede. Der Anschlag sei aber verraten worden. Die Historizität der Geschichte ist allerdings abzulehnen, denn sie soll offenbar nur den Begriff Partheniai erklären, mit dem die Auswanderer bezeichnet wurden. Als nämlich die Spartaner zwanzig Jahre lang in Messenien gekämpft hätten, sei in dieser Zeit der Nachwuchs von Heloten, nach einer anderen Version von vorübergehend nach Hause geschickten jungen Spartanern gezeugt worden, und diese Partheniai habe man dann nicht als Vollbürger anerkannt[56]. Von Diodor werden die Partheniai auch als Epeunaktoi bezeichnet[57]. Ob der Gründung von Taras also tatsächlich eine Spaltung der spartanischen Bürgerschaft vorausgegangen war, muß höchst fraglich bleiben.

Mehrmals waren es dann Streitigkeiten um die Besetzung des Königsamtes, die Anlaß zu inneren Spannungen in Sparta gaben. Ein bekannter Fall ist der des Dorieus, der gegen seinen Halbbruder Kleomenes bei der Wahl zum König unterlag, jedoch von einem Putsch absah; stattdessen verließ er mit weiteren unzufriedenen Spartanern die Heimat und versuchte ab ca. 514 v. Chr. zuerst in Nordafrika, dann in Sizilien vergeblich, eine Kolonie zu gründen, wobei er schließlich den Tod fand[58].

Nach 477 v. Chr. soll der spartanische Regent Pausanias unter Heranziehung von Heloten einen Umsturz geplant haben (Thuk. I 132,4). Was genau er geplant haben soll, ist nicht überliefert; da er aber auf jeden Fall der gegen ihn geführten gerichtlichen Untersuchung entrinnen und seinen Status behalten wollte, müßte er angestrebt haben, eine persönliche Herrschaft un-

[54] Plat. *pol.* 545d; vgl. 465b. Vgl. auch Aristot. *pol.* 1306a9-10: „Eine in sich einige Oligarchie geht nicht leicht aus sich selbst heraus zugrunde."

[55] BALTRUSCH 1998, 116, vgl. 29. Die Virulenz sozialer Spannungen, gerade innerhalb der Spartaner, betont hingegen HAMILTON 1987.

[56] Antiochos *FGrHist* 555,13 (= Strab. VI 3,2); Ephoros *FGrHist* 70,216 (= Strab. VI 3,3); Diod. VIII 21,1f. Zur allgemein geteilten Ablehnung der Historizität dieser Geschichten vgl. z.B. WELWEI 2004, 57ff.

[57] Zu anderen Überlieferungen über die Epeunaktoi vgl. NAFISSI 1991, 43ff.

[58] Hdt. V 42ff.; Diod. IV 23,3; X 18,6; Paus. III 3,9f.; 16,4f.

ter Mißachtung der hergebrachten Verfassung durchzusetzen. Ob aber diese Umsturzvorwürfe überhaupt eine tatsächliche Grundlage hatten, ist schon immer umstritten und kann letztlich nicht entschieden werden[59]. Darüber hinaus hört sich der Vorwurf der Kooperation mit Heloten wie das i-Tüpfelchen an, das als Topos den Beschuldigungen noch hinzugefügt wurde.

Ein wenig konkreter klingt dann der geheime Plan, den der Sieger des Peloponnesischen Krieges, Lysander, um 400 v. Chr. verfolgt haben soll, nämlich die Vorrechte der beiden Königsfamilien aufzuheben und die Könige aus allen vornehmen Familien wählen zu lassen[60]. Es liegt auf der Hand, daß Lysander damit eigene Ambitionen auf das Königsamt unterstellt werden. Es bleibt jedoch unsicher, ob die Überlieferung über diese Pläne nicht lediglich auf Gerüchten beruhte[61]. In jedem Fall hätte es sich nicht um einen Umsturz der Verfassung, sondern nur um eine Verfassungsänderung gehandelt, welche nicht einmal die Struktur und das Zusammenwirken der spartanischen Institutionen verändert hätte[62]. Ähnliches gilt für angeblich schriftlich fixierte Pläne des Königs Pausanias aus derselben Zeit, das Ephorat abzuschaffen[63]. Auch diese, etwas weitgehendere Verfassungsänderung hätte lediglich ein Organ, dem eine Einschränkung der königlichen Macht vorgeworfen wurde, wieder abgeschafft und damit einen Zustand hergestellt, der schon in der Frühzeit Spartas gegeben gewesen war. Beide Vorhaben werden auch von Aristoteles nicht als Infragestellung der gesamten Verfassung, sondern nur als Änderung eines Teils der Verfassung eingestuft[64].

Der Ausgang des Peloponnesischen Krieges hat die Stellung Spartas in der griechischen Welt neu definiert und die innere und äußere Situation vor zahlreiche neue Herausforderungen gestellt. Es ist daher nicht verwunderlich, daß in dieser Phase nach dem Ende des Krieges der spartanische Kosmos gehäuft Belastungen ausgesetzt war. Neben den genannten Bestrebungen zu Verfassungsänderungen fällt in diese Zeit die wahrscheinlich gefährlichste Erhebung, von der wir erfahren, nämlich die des Kinadon.

Kinadon war ein offenbar ehrgeiziger Spartaner, dessen genauen Status

[59] Vgl. NAFISSI 2004, 57ff.; BEARZOT 2004, 142.

[60] Ephoros *FGrHist* 70,205-206, Plut. *Lys*. 26.

[61] So etwa WELWEI 2004, 351.

[62] Vgl. DREHER 2001, 142. Bei aller Selbstherrlichkeit war Lysander kein Revolutionär, sondern im Gegenteil weitgehend gehorsam gegenüber den Befehlen der legalen Institutionen; so hat er z.B. seinen Plan für eine Militärkolonie in Sestos aufgegeben, nachdem dieser in Sparta abgelehnt worden war. Moderne Ansichten, die Lysanders Pläne in Zusammenhang mit der Verschwörung des Kinadon bringen (dazu sogleich), entbehren jeder Grundlage.

[63] Aristot. *pol*. 1301b19-21; Strab. VIII 5,5; CARTLEDGE 1987, 162f.

[64] Aristot. *pol*. 1301b10ff., wobei der Autor sogar davon ausgeht, daß Lysander das Königtum ganz habe abschaffen wollen.

wir nicht erfahren. Er gehörte jedoch nicht zu den Vollbürgern, den Homoioi, und eben das scheint der Grund für seine Erhebung gewesen zu sein. Etwa im Jahr 398 v. Chr. soll er eine nicht genannte Zahl von anderen Hypomeiones, von Neodamoden, Periöken und Heloten dazu aufgestachelt haben, die Herrschaft der Spartiaten zu beseitigen[65]. Da nicht überliefert wird, was Kinadon positiv an die Stelle der bisherigen Ordnung zu setzen beabsichtigte, existieren unterschiedliche Annahmen über den Charakter des Unternehmens selbst. Wenn wir das bezeugte Ziel des Kinadon, die Beseitigung der Spartiatenherrschaft, akzeptieren, dann läßt sich damit allerdings die Auffassung nicht vereinbaren, Kinadon habe das spartanische System nicht generell in Frage gestellt[66]. Vielmehr ließ sich dieses Ziel nur durch eine neue ökonomische, soziale und politische Struktur erreichen. Ob Kinadon eine solche Ordnung aber tatsächlich selbst positiv vor Augen hatte, wissen wir nicht. Den beteiligten sehr unterschiedlichen sozialen Gruppen – eben allen außer den Spartiaten – muß er jedenfalls Versprechungen gemacht haben, die deren jeweils spezifischen Interessen entsprachen. Ob sich diese unterschiedlichen Zielvorstellungen nach einem Putsch in einem lebensfähigen Gesamtsystem hätten vereinbaren lassen, ist eine ganz offene Frage[67]. Die Verschwörung wurde von den spartanischen Behörden sehr ernst genommen und streng verfolgt. Im nachhinein deutet jedoch alles darauf hin, daß Kinadon gerade unter den Periöken und den Heloten keine Massenbewegung organisiert hat (s.o.) und daß es sich insgesamt nur um kleine Gruppe von Verschwörern handelte, die letztlich vielleicht lediglich die Zurücksetzung der Hypomeiones aufheben wollte und Mitglieder der anderen Statusgruppen durch Versprechungen persönlicher Vorteile ihren Zielen dienstbar machte.

In eine ähnlich kritische Phase wie nach dem Peloponnesischen Krieg geriet der spartanische Kosmos schließlich noch einmal nach 371 v. Chr., allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: Diesmal war es ein schweres militärisches Debakel, das die Polis in der Schlacht bei Leuktra erfuhr. Die geschlagenen Rückkehrer aus der Schlacht bei Leuktra hätten nach der spartanischen Tradition als „Zitterer" (τρέσαντες) mit der herabsetzenden Strafe der ἀτιμία (Ehrlosigkeit) belegt werden können. Weil deshalb viele Spartaner befürchteten, die Betroffenen könnten sich gegen den Verlust ihrer Bür-

[65] Xen. *Hell.* III 3,5ff. Aristot. *pol.* 1306b34-36. Zum historischen Zusammenhang vgl. besonders VATTUONE 1982.

[66] Diese Auffassung vertritt etwa WELWEI 2004, 351; contra z.B. HAMILTON 1987, 38.

[67] Vgl. CARTLEDGE 2002, 233-235; CARTLEDGE 1987, 177-179. LUTHER 2000 entwickelt die allzu hypothetische Meinung, die Verschwörung sei von Agesilaos und Lysander nur vorgetäuscht worden, um die kurz nach dessen Regierungsantritt gefährdete Stellung des Agesilaos zu stärken.

gerrechte erheben, habe man, so erzählt Plutarch in seiner Biographie, den Fall dem König Agesilaos überlassen, der mit Zustimmung der Ekklesie die Gesetze für einen Tag habe ruhen lassen[68]. Plutarch dient die Geschichte als Hauptbeispiel dafür, daß sein Held in schwierigen politischen Situationen von den Spartanern „als Arzt und Schiedsrichter (διαιτητής)" in Anspruch genommen worden sei. Nun ist die Idee, die Gesetze für einen Tag in Schlaf- oder Ruhezustand zu versetzen, weniger als geniale salomonische Schlichtung, wie Plutarch sie vorstellt, denn als ausgesprochen kindische und widersprüchliche „Lösung" zu beurteilen. An einem Tag die Augen vor den eigentlich fälligen Sanktionen zu verschließen, schaffte das Delikt ja nicht für alle Zukunft aus der Welt. Angesichts der auch von Plutarch angedeuteten Lage, daß es sich Sparta überhaupt nicht leisten konnte, zusätzlich zu den Gefallenen eine große Zahl von Spartiaten zu verlieren, wird man also annehmen müssen, daß die Spartaner in der Gerusia, die für Atimie-Verfahren zuständig war[69], oder in der von Plutarch erwähnten Volksversammlung[70] einen regelrechten Beschluß gefaßt haben, das Verhalten der Spartiaten in der Schlacht bei Leuktra nicht als Feigheit zu werten, und daß Agesilaos zusätzlich zu den realpolitischen Argumenten vielleicht eine poetische Formulierung setzte, die allein bei Plutarch dann noch übriggeblieben ist. In jedem Fall wäre auch für die angeblich befürchtete Erhebung der von Plutarch verwendete Terminus νεωτερισμός (Erneuerung, Umwälzung) nicht angemessen, da die Betroffenen ja die Beibehaltung ihres bisherigen Status durchsetzen wollten und sich dadurch an der traditionellen Ordnung überhaupt nichts geändert hätte.

Bald darauf ist in Plutarchs Agesilaos-Biographie von zwei wirklichen Verschwörungen die Rede, in denen der bewunderte König jeweils als Retter des Gemeinwesens präsentiert werden kann. In der für Sparta nie dagewesenen Krisensituation, in der ein feindliches Heer (im Jahr 370/69 v. Chr. unter Epameinondas) das eigene Land verwüstete, besetzte eine Gruppe von etwa 200 Männern den befestigten Ort Issorion[71]. Die Aktion wird von Anfang an wie eine Verschwörung dargestellt, als die sie aber erst rückwirkend und indirekt benannt wird (συνωμοσία, Plut. *Ages.* 32,10). Unklar bleiben die Ziele der Verschwörer, die von Plutarch nur auf einer allgemein moralischen Ebene negativ charakterisiert werden: sie sollen seit langem heimtückisch

[68] Plut. *Ages*. 30,2-6; *mor.* 191c; 214a; vgl. Xen. *Hell*. VI 4,16. Vgl. DAVID 1980; THOMMEN 2003, 145; DUCAT 2006, 42-44, mit Überlegungen zur Historizität des Vorgangs und zu den Quellen Plutarchs.

[69] Zur Atimie in Sparta vgl. MACDOWELL 1986, 42ff., zur Stelle 44f.

[70] Nach den Angaben Xenophons, *Hell.* VI 4,15, waren von 700 ausgezogenen Spartiaten 400 gefallen. Die aus der Schlacht zurückgekehrten 300 hätten wohl die Mehrheit in der Volksversammlung gehabt und hätten dort ein Vorgehen gegen sich verhindern können.

[71] Plut. *Ages*. 32,6-9; viel weniger detailliert Nep. *Ages*. 6,2f.; Polyain. II 1,14.

und böswillig gewesen sein. Agesilaos habe nun einen Aufstand befürchtet, den Plutarch wiederum mit dem wenig differenzierten Terminus νεωτερισμός bezeichnet. Darin wird man angesichts der aktuellen Lage nur ein Aufgeben der militärischen Verteidigung und ein allgemeines Zusammengehen mit dem im Lande stehenden Heer der Thebaner und ihrer Verbündeten verstehen können, mit unabsehbaren Konsequenzen für die innere Ordnung Spartas. Agesilaos hat mit Klugheit und Härte den Aufstand, der gewiß noch ganz in den Anfängen steckte, niedergeschlagen. Da er in einer Nacht- und Nebelaktion 15 Aufständische standrechtlich hinrichten ließ, ohne sie einem ordentlichen Gerichtsverfahren zuzuführen, und da diese Handlungsweise seiner Stellung nicht geschadet hat, dürfte es es sich zumindest bei den Getöteten nicht um Spartiaten gehandelt haben[72]. Auch betont Plutarch in der folgenden Episode, daß bis dahin, also bis einschließlich der Ereignisse in Issorion, noch kein Spartiate ohne Gerichtsverfahren hingerichtet worden sei (32,11). Diese nunmehr folgende Verschwörung wird von Plutarch selbst als bedeutender als die vorherige eingestuft[73]. Obwohl sie nicht datiert wird, scheint sie in dieselbe Zeit zu gehören, zumal in der anschließenden Erzählung (32,12) weiterhin die Präsenz des feindlichen Heeres in Lakedaimon vorausgesetzt wird. Diesmal wird gleich der Terminus συνωμοσία (Verschwörung: 32,10) verwendet und festgehalten, daß es Spartiaten gewesen seien, die sich heimlich in einem Haus getroffen hätten. Um mehr als 20 oder 30 Männer kann es sich also kaum gehandelt haben. Sie sollen einen wiederum nicht näher beschriebenen Umsturz (ἐπὶ πράγμασι νεωτέροις) vorbereitet haben. Da man einen Prozeß gegen sie, wohl wegen der damit verbundenen Öffentlichkeit, für zu gefährlich hielt, ließ Agesilaos auch sie, diesmal aber in Abstimmung mit den Ephoren, ohne Gerichtsverfahren hinrichten.

Gefährdungen des Kosmos durch Spartaner selbst hatten also meist Auseinandersetzungen um die Besetzung des Königsamtes oder um den Status als Vollbürger zum Ausgangspunkt. Sie häuften sich in Phasen, in denen sich die Polis, meist im Zusammenhang mit auswärtigen Ereignissen, in einer Krise oder einem Umbruch befand. Die Quellengrundlage ist oft sehr dürftig, und es ist nicht gerade vertrauenerweckend, daß die Niederschla-

[72] Auf Kriegszügen hatte der König zwar eine gewisse Gerichtsbarkeit über die Lakedaimonier inne, aber selbst dann scheint sich seine Macht auf die Tötung von aktuellen Deserteuren beschränkt zu haben, vgl. MacDowell 1986, 124ff. In dem hier betrachteten Fall hätte sich Agesilaos, angesichts der großen Zahl der Betroffenen und weil sich alles in der spartanischen Heimat abspielte, eine solche Hinrichtung von Spartiaten auf keinen Fall leisten können. Landucci Gattinoni 2004, 173 sieht in den Verschwörern Hypomeiones; allerdings werden diese von Plutarch nicht so direkt von Periöken und Heloten abgesetzt, wie die Autorin behauptet.

[73] Plut. *Ages.* 32,10-11 ist die einzige Quelle. Vgl. zur Stelle auch Shipley 1997, 345-349.

gung der Verschwörungen nach 371, von denen nur Plutarch berichtet, von Xenophon nicht erwähnt wird, obwohl dieser mindestens genauso stark wie Plutarch daran interessiert war, seinen Freund Agesilaos in bestem Lichte erscheinen zu lassen. Angesichts dieser Haltung der antiken Autoren sowie ihres Interesses, den von ihnen abgelehnten umstürzlerischen Aktionen keinen Raum zu gewähren, verwundert es nicht, daß über die Ziele der Aufständischen kaum etwas Konkretes überliefert wird[74]. Dazu hat natürlich auch beigetragen, daß alle Auflehnungen, Verschwörungen und Anschläge gegen die spartanische Ordnung erfolglos geblieben sind, da sie immer rechtzeitig aufgedeckt wurden und von staatlichen Organen frühzeitig dagegen eingeschritten wurde[75].

2.4. *Bedrohungen von außen*

Nach dem Überblick über die möglichen Gefährdungen der spartanischen Ordnung von innen heraus, durch die sie bildenden sozialen Gruppen, sind schließlich noch mögliche Gefährdungen von außen zu bedenken. Im Unterschied zu den oben beschriebenen inneren Unruhen, für die äußere Ereignisse, im allgemeinen Kriege, günstige Bedingungen oder Anlässe bildeten, ist hier danach zu fragen, ob auswärtige Mächte direkt und zielgerichtet die spartanische Ordnung umgestürzt oder deren Umsturz versucht haben. Die Frage liegt deshalb nahe, weil gerade im fünften Jahrhundert und besonders während des Peloponnesischen Krieges die Hauptkontrahenten, Athen und Sparta, nicht immer aber oft die Loyalität verbündeter Poleis dadurch zu stärken suchten, daß sie diesen die Übernahme der eigenen oder einer ähnlich strukturierten Staatsform aufzwangen. Sparta selbst hat bekanntlich mehrfach in die Verfassung Athens eingegriffen, zum ersten Mal bei und nach dem Sturz der peisistratidischen Tyrannis am Ausgang des sechsten Jahrhunderts v. Chr., und zuletzt, besonders spektakulär, am Ende des Peloponnesischen Krieges mit der Etablierung des Regimes der Dreißig.

Umgekehrt jedoch kam es die längste Zeit nicht zu einem auswärtigen

[74] Dieses Schicksal scheint charakteristisch für die Verschwörungen aller Zeiten zu sein, sofern sie keinen Erfolg hatten, vgl. beispielhaft die Überlieferung zu den Verschwörungen gegen Kaiser Augustus.

[75] Die Anekdote bei Plut. *mor.* 775c-e bleibt hier außer Betracht, da sie nicht nur schlecht bezeugt ist, sondern auch von keinem tatsächlichen, sondern nur von einem erfundenen Umsturz erzählt: Der Spartaner Alkippos, ein politisch einflußreicher Mann, habe durch seine politischen Erfolge den Neid seiner Gegner auf sich gezogen, die ihn bei den Ephoren grundlos des Umsturzes (τοὺς νόμους καταλῦσαι) bezichtigt und seine Verbannung erwirkt hätten. Die Geschichte, die von Pseudo-Plutarch in die Zeit vor dem großen Erdbeben 464 v. Chr. gesetzt wird, ist allenfalls ein Indiz für die grundlegende Furcht der Spartaner vor einer Gefährdung ihres Kosmos.

Eingriff in die innere Ordnung Spartas, weil diese Polis seit der Frühzeit die militärisch stärkste Macht in Griechenland war und daher kein auswärtiger Staat überhaupt die Möglichkeit zu einer solchen Einmischung besaß. Ob z.B. bei einer Niederlage in den Perserkriegen in Sparta ein Tyrann von Persiens Gnaden eingesetzt worden wäre, ist daher auch eine hypothetische Frage. Es gibt aber auch keine Anzeichen dafür, daß die anderen griechischen Poleis, soweit sie mit Sparta verfeindet waren, überhaupt die Absicht hatten, an den spartanischen Verhältnissen etwas zu ändern. So negativ und konträr zu den eigenen Verhältnissen die spartanische Politeia etwa in der Gefallenenrede des Perikles dargestellt ist, so wenig ist als athenisches Kriegsziel erkennbar, diese Ordnung abzuschaffen und die Spartaner, geschweige denn die Periöken oder Heloten, mit den Segnungen der athenischen Demokratie zu beglücken. Erstaunlicher ist es allerdings schon, daß die Athener sich auch nie ernsthaft bemüht haben, die von Sparta Abhängigen militärisch auf ihre Seite zu bringen.

So bleibt als einziger, aber auch erfolgreicher und folgenreicher Eingriff die weitgehende Befreiung Messeniens von der spartanischen Herrschaft und die Etablierung und Unterstützung eines unabhängigen messenischen Staates durch das von Epameinondas geführte Heer von Thebanern und deren Verbündeten im Jahr 369 v. Chr.[76] Für die innere Ordnung Spartas bedeutete dieser Verlust von etwa einem Drittel des bisherigen Territoriums zumindest eine Erschütterung der Eigentumsverhältnisse, denn zahlreiche Spartiaten müssen wenigstens einen Teil ihrer Güter verloren haben und dadurch auch von einem Verlust ihres Vollbürgerrechts bedroht gewesen sein. Dazu trat der Verlust der Landschaft Skiritis, deren Bewohner den Status von Periöken oder einen daran angeglichenen Status hatten (s.o.). Während also die quantitativen Folgen im Hinblick auf ökonomische und militärische Leistungsfähigkeit erheblich waren, sind qualitative Folgen, also Veränderungen in der sozialen und politischen Struktur der Polis nicht zu erkennen. Daß vielmehr die bestehende Ordnung im Prinzip unverändert aufrechterhalten wurde, wurde geradezu zum Wahrzeichen, aber auch zum immer stärker zugespitzten Problem der traditionsreichen Polis am Eurotas.

3. *Der spartanische Kosmos: Ein Vorbild an Stabilität?*

Der Überblick über tatsächliche und mögliche Gefährdungen des spartanischen Kosmos hat ohne Frage ergeben, daß diese Ordnung letztlich in einem recht geringen Maß, auf jeden Fall in geringerem Maß als viele andere

[76] Zu den Quellen und dem Forschungsstand vgl. LURAGHI 2008, 209ff.

griechische Poleis, angegriffen worden ist. Von den Bevölkerungsgruppen, die diese Polis bildeten, den voll- und minderberechtigten Spartanern, den Periöken und den Heloten gingen im Lauf der archaischen und klassischen Zeit wenige konkrete Unternehmungen gegen das System aus, und sie blieben alle erfolglos. Auch äußere Eingriffe sind so gut wie nicht zu verzeichnen, bis sich dann gegen Ende unseres Zeitraums Messenien mit auswärtiger Hilfe aus der spartanischen Herrschaft zu lösen vermochte.

Gerade den internen Aufständen und Verschwörungen war so wenig Erfolg beschieden, daß die spartanische Ordnung höchstens in einem Fall, nämlich nach dem Erdbeben in den 460er Jahren, einigermaßen ernsthaft in Gefahr geriet. Das lag zum einen daran, daß es diesen Vorhaben nicht gelang, ausreichend Unterstützung der Bevölkerung und damit Durchschlagskraft zu gewinnen. Wir wissen aber nicht einmal, ob die Akteure überhaupt versucht haben, mit den ihnen zur Verfügung stehenden bescheidenen organisatorischen und propagandistischen Mitteln so etwas wie eine Massenbewegung oder gar eine Revolution zu entfachen. Vielmehr scheinen ihre Ziele in den meisten Fällen sehr begrenzt gewesen zu sein. Zum anderen waren die herausgeforderten Vertreter der Polis in der Lage, die geplanten oder in die Tat umgesetzten Angriffe meist schon im Keim zu ersticken. Diese Aufgabe zogen, institutionell gesehen, die Basileis je nach persönlicher Tatkraft mehr oder weniger an sich. Zu Anfang seiner Regierungszeit finden wir den König Agesilaos in der Rolle dessen, der die Verschwörer um Kinadon lediglich bei den Ephoren anzeigte, aber keinen persönlichen Anteil an der Niederschlagung des Aufstands hatte[77]. Nach der Schlacht bei Leuktra, als Agesilaos bereits viel Erfahrung gesammelt und Autorität entwickelt hatte, war er es hingegen selbst, der teils in Absprache mit den Ephoren, teils in alleiniger Verantwortung eine drastische und abschreckende Bestrafung der Verschwörer veranlaßte, wobei sein Vorgehen nicht einmal ganz eindeutig den legalen Vorgaben entsprach. Neben den Königen und insgesamt wohl mehr noch als diese waren es die Ephoren, welche tatsächlich die Staatsordnung „beaufsichtigten“ und gegenüber Angriffen die „Staatsräson“ zur Geltung brachten. Auch wenn ihre angebliche Aktivität im Fall der Epeunakten bzw. Parthenier als anachronistisch beurteilt werden muß, so zeigt diese bei Diodor überlieferte Zuschreibung doch, daß sie es waren, die man in der klassischen Zeit für zuständig hielt, bei Gefährdungen der Polisordnung einzuschreiten.

Die Vertreter der Polis hatten naturgemäß wenig Interesse daran, Details über die Verschwörer und deren Ziele bekanntzumachen, schon weil man

[77] Vgl. auch THOMMEN 2003, 144.

potentiellen Nachahmern keine möglichen Vorbilder liefern wollte. Aus demselben Grund könnten auch der Umfang und die Erfolge von Aufständen möglichst unbedeutend dargestellt worden sein. Das mag auch die von solchen Nachrichten abhängige Geschichtsschreibung geprägt haben. Andererseits ließ sich die erfolgreiche Bekämpfung von Aufständen auch propagandistisch zur Selbstdarstellung und zum Preis der eigenen Ordnung als eines erfolgreichen Modells nutzen. Die möglichen Verzerrungen der Realität dürften sich also gegenseitig in etwa aufgehoben haben.

Die insgesamt geringe Zahl von meist eher unbedeutenden geplanten oder in die Tat umgesetzten Angriffen auf die Polisordnung kann jedoch nur ein Indiz, aber kein schlüssiger Beweis dafür sein, daß der spartanische Kosmos nicht strukturell gefährdet gewesen wäre[78]. In der Tat legt es die Konstruktion einer Herrschaft von relativ Wenigen (Spartiaten) über eine mehrfach so zahlreiche Bevölkerung nahe, von einer solchen Gefährdung auszugehen. Die Spartiaten selbst haben das bis zu einem gewissen Grad getan und verstärkten, je länger desto mehr, und je weniger sie wurden, desto mehr, ihre militärische Durchschlagskraft. Aber das war keineswegs eine hinreichende Maßnahme, und die vielbeschworene Helotenfurcht konnte keineswegs die Haltung der Spartiaten dominiert haben. Letztlich war die Herrschaft auf Gewalt gegründet, aber wenn es nur die Gewalt gewesen wäre, so hätten die Spartiaten weder in der Zeit vor ihrer stärkeren Militarisierung (ab der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr.), noch danach das konkrete Alltagsleben bewältigen können. Wenn ein Spartiat z.B. auf seinem Klaros nach dem Rechten sah, so war er in der Regel allein und konnte leicht ein Opfer seiner Heloten werden. Im zivilen Leben war er auf die häuslichen Dienste, im Krieg auf die Waffendienste der Heloten angewiesen. All das setzt ein anderes Verhältnis als das eines römischen Latifundienbesitzers zu seinen Landsklaven voraus. Nie hören wir daher von individuellen Übergriffen auf einzelne Spartiaten. Haß und Furcht, wovon in den Quellen die Rede ist, sind sicher strukturell berechtigt, können aber nicht die Grundlage des alltäglichen Zusammenlebens und -wirkens gebildet haben[79]. Die Heloten lagen also nicht dauernd auf der Lauer, um jede Gelegenheit zu einem Aufstand zu nutzen, sondern sie, und das betrifft wohl nur die Messenier, haben letztlich nur zwei große Gelegenheiten wahrgenommen, von denen erst die zweite (369 v. Chr.) zum Erfolg führte. Obwohl nicht wenige Heloten, sicher auch lakonische, das von den Spartiaten in Fällen militärischer Bedrängnis gemachte Angebot annahmen, durch Eintritt in die Hoplitenphalanx die Freiheit und ein wenn-

[78] Etwas zu stark harmonisierend daher LAZENBY 1997, 446f.

[79] Vgl. auch CLAUSS 1983, 112: „eine permanente Furcht der Spartiaten vor den Heloten hätte den permanenten Kontakt unmöglich gemacht“. Vgl. auch TALBERT 1989, 31ff.

gleich eingeschränktes Bürgerrecht als sogenannte Neodamoden zu erhalten, ist kein grundsätzliches Interesse erkennbar, die Herrschaftsverhältnisse umzukehren und z.B. für eine Gleichberechtigung aller Heloten mit den Spartanern zu kämpfen.

Das scheint auch für die Periöken zu gelten, die insgesamt keine Anstalten zu ihrer Emanzipation unternahmen. Ebenso wie bei den Messeniern stand bei ihnen ihre eigene Polis-Mentalität im Vordergrund, und offenbar sahen sie die Autonomie ihrer Poleis durch die spartanische Herrschaft nicht so grundlegend eingeschränkt, daß sie sich, mit wenigen Ausnahmen, dagegen erhoben hätten. Wenn ihnen die Teilhabe an der Herrschaft als Ziel unterstellt wird, dann handelt es sich wohl um eine Übertragung aus den Verhältnissen in Attika, wo seit alters her die einzelnen Gemeinden auch am Gesamtstaat Athen Anteil hatten und wo alle Gemeindemitglieder das gleiche athenische Bürgerrecht besaßen. Aber erstens war Athen in dieser Hinsicht sowieso eine Ausnahme in der griechischen Poliswelt, und zweitens war das spartanische Territorium, auf dem die Periökensiedlungen verteilt waren, noch erheblich ausgedehnter als das attische und war schon von daher wenig prädestiniert für eine ähnliche Entwicklung.

Nimmt man die strukturelle Gefährdung der spartanischen Ordnung ernst, dann könnte man das Paradox formulieren: der spartanische Kosmos war so stabil, weil er so gefährdet war. Denn jede wesentliche Änderung hätte leicht zur Auflösung bzw. zum Zusammenbruch der ganzen Ordnung führen können. Auch deshalb haben die Spartiaten so rigide Formen der Konfliktbewältigung entwickelt, und deshalb war die Ideologie von den Homoioi so wichtig[80]. Unterhalb dieser höchsten Statusgruppe finden wir eine starke Abstufung von Rechtsstellungen in die verschiedenen Kategorien von Hypomeiones. Diese Hierarchisierung bewirkte im Verbund mit den entsprechenden Rechtsregelungen, etwa Erbmöglichkeiten, wahrscheinlich eine starke Aufstiegs- oder Beteiligungsmentalität. Man versuchte individuell, unter die Vollbürger zu gelangen, kollektive Umsturzversuche wurden im allgemeinen nicht unternommen.

Da die einfachen Spartiaten offenbar ausreichend an der Herrschaft beteiligt waren, da sie in der Volksversammlung abstimmten und wählten bzw. auch selbst ins Ephorat gelangen konnten, kam es in Sparta auch nicht zu einer Fraktionierung in Oligarchen und Demokraten und daher auch nicht zu den Formen der στάσις, die wir aus den anderen griechischen Poleis in diesem Zusammenhang kennen. Wahrscheinlich verlief in Sparta die Grenze zwischen „aristokratischen“ und einfachen Spartiaten fließender als in ande-

[80] Vgl. DREHER 2001, 106f.; 112ff.

ren Poleis, wozu neben der Gleichheits-Ideologie auch das enge militärische Zusammenleben aller Hopliten beitrug.

Alle Beeinträchtigungen und Belastungen der spartanischen Ordnung führten in der klassischen Zeit weder zu Umstürzen noch zu grundlegenden Reformen. Die Verringerung der Spartiatenzahl, die Oliganthropia, erhöhte noch die Exklusivität des Vollbürgerrechts. Der Verlust Messeniens muß die Zahl der Spartiaten weiter reduziert haben[81]. Von Aufständen und anderen Gefährdungen der spartanischen Ordnung hört man nach 369 vielleicht auch deshalb vorläufig nichts mehr, weil die Quellen sehr spärlich fließen. Diese waren besonders an der Person des Agesilaos interessiert, und nach ihm hat Sparta zunächst keine großen Persönlichkeiten mehr hervorgebracht[82]. Eine Refom der problematischen Situation wurde bekanntlich erst in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. angegangen.

Literaturverzeichnis

BALTRUSCH, E. 1998, *Sparta. Geschichte, Gesellschaft, Kultur*, München.

BALTRUSCH, E. 2001, *Mythos oder Wirklichkeit? Die Helotengefahr und der Peloponnesische Bund*, "HZ" 272, 1-24.

BEARZOT, C. 2004, *Lisandro tra due modelli: Pausania l'aspirante tiranno, Brasida il generale*, in C. BEARZOT - F. LANDUCCI (Hgg.), *Contro le "leggi immutabili". Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, Milano, 127-159.

CARTLEDGE, P. 1987, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London.

CARTLEDGE, P. 1991, *Richard Talbert's Revision of the Spartan-Helot Struggle: a Reply*, "Historia" 40, 379-381.

CARTLEDGE, P. 2002, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300 - 362 BC*, London[2] (1979[1]).

CLAUSS, M. 1983, *Sparta. Eine Einführung in seine Geschichte und Zivilisation*, München.

DAVID, E. 1980, *Revolutionary Agitation in Sparta after Leuctra*, "Athenaeum" 68, 299-308.

DE STE CROIX, G.E.M. 2002, *The Helot Threat*, in M. WHITBY (Hg.), *Sparta*, New York, 190-195 (orig. 1972).

DREHER, M. 2001, *Athen und Sparta*, München.

DREHER, M. 2006, *Die "Primitivität" der frühen spartanischen Verfassung*, in A. LUTHER - M. MEIER - L. THOMMEN (Hgg.), *Das frühe Sparta*, Stuttgart, 43-62.

[81] Agesilaos versuchte das durch Söldnerunternehmungen auszugleichen: LANDUCCI GATTINONI 2004, 174-177.

[82] Vgl. LANDUCCI GATTINONI 2004, 161.

DUCAT, J. 1990, *Les hilotes*, Athenai - Paris.

DUCAT, J. 1999, *Perspectives on Spartan Education in the Classical Period*, in S. HODKINSON - A. POWELL (Hgg.), *Sparta. New Perspectives*, London, 43-66.

DUCAT, J. 2006, *The Spartan "tremblers"*, in S. HODKINSON - A. POWELL (Hgg.), *Sparta and War*, Swansea, 1-55.

HAMILTON, C.D. 1987, *Social Tensions in Classical Sparta*, "Ktema" 12, 31-41.

HERRMANN-OTTO, E. 1998, *Verfassung und Gesellschaft Spartas in der Kritik des Aristoteles*, "Historia" 47, 18-40.

HOOKER, J.T. 1982, *Sparta. Geschichte und Kultur*, Stuttgart 1982 (orig. engl. 1980).

KENNELL, N.M. 1995, *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill - London.

KLEES, H. 1991, *Zur Beurteilung der Helotie im historischen und politischen Denken der Griechen im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, "Laverna" 2, 27-52.

LANDUCCI GATTINONI, F. 2004, *Sparta dopo Leuttra: storia di una decadenza annunciata*, in C. BEARZOT - F. LANDUCCI (Hgg.), *Contro le "leggi immutabili". Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, Milano, 161-190.

LAZENBY, J.F. 1997, The *Conspiracy of Kinadon Reconsidered*, "Athenaeum" 85, 437-447.

LURAGHI, N. 2008, *The Ancient Messenians. Construction of Ethnicity and Memory*, Cambridge.

LURAGHI, N. - ALCOCK, S.E. (Hgg.) 2003, *Helots and their masters in Laconia and Messenia: histories, ideologies, structures*, Cambridge (Mass.) - London.

LUTHER, A. 2000, *Die χωλὴ βασιλεία des Agesilaos*, "AHB" 14, 120-129.

MACDOWELL, D.M. 1986, *Spartan Law*, Edinburgh.

NAFISSI, M. 1991, *La nascita del "kosmos". Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli.

NAFISSI, M. 2004, *Pausania, il vincitore di Platea*, in C. BEARZOT - F. LANDUCCI (Hgg.), *Contro le "leggi immutabili". Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, Milano, 53-90.

NIPPEL, W. 1980, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart.

RAWSON, E. 1969, *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford.

RICHER, N. 1998, *Les Éphores. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe - IIIe siècle av. J.-C.)*, Paris.

ROOBAERT, A. 1977, *Le danger hilote?*, "Ktema" 2, 141-155.

SHIPLEY, D.R. 1997, *Plutarch's Life of Agesilaos. Response to Sources in the Presentation of Character*, Oxford.

SHIPLEY, G. 2002, *Perioicic Society*, in M. WHITBY (Hg.), *Sparta*, New York, 182-189 (orig. 1992).

SHIPLEY, G. 2004, *Messenia*, in M.H. HANSEN - T.H. NIELSEN (Hgg.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 547-568.

TALBERT, R.J.A., 1989, *The Role of the Helots in the Class Struggle at Sparta*, "Historia" 38, 22-40.

THOMMEN, L. 1996, *Lakedaimonion politeia. Die Entstehung der spartanischen Verfassung*, Stuttgart.

THOMMEN, L. 2003, *Sparta. Verfassungs- und Sozialgeschichte einer griechischen Polis*, Stuttgart - Weimar.

TIGERSTEDT, E.N. 1965 - 1974, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I - II, Stockholm u.a.

VATTUONE, R. 1982, *Problemi spartani: la congiura di Cinadone*, "RSA" 12, 19-52.

WELWEI, K.-W. 2004, *Sparta: Aufstieg und Niedergang einer antiken Grossmacht*, Stuttgart.

WHITBY, M. 1994, *Two Shadows: Images of Spartans and Helots*, in A. POWELL - S. HODKINSON (Hgg.), *The Shadow of Sparta*, London - New York, 87-126.

LA SOVVERSIONE DELL'ORDINE COSTITUITO NEI DISCORSI DEGLI OLIGARCHICI ATENIESI

CINZIA BEARZOT

La democrazia ateniese è caratterizzata da una sostanziale stabilità[1], che si esprime nell'assenza, sul piano sociale, di rivendicazioni sovversive (come l'abolizione dei debiti e la ridistribuzione delle terre), e, su quello politico, di gravi stragi civili e di assassinii politici, pur in un contesto di vivace dibattito e di aperto confronto[2]. Altre democrazie, come Argo e Siracusa, appaiono invece caratterizzate da un clima politico assai più instabile, sul piano istituzionale e della convivenza civile: degli Argivi, divisi spesso da sanguinose στάσεις, Isocrate (*Phil.* 52) scrive che provavano più gusto loro a massacrare i più illustri e ricchi dei loro concittadini che gli altri a uccidere i propri nemici[3], mentre, a proposito di Siracusa, Tucidide fa dire al democratico Atenagora che la città "poche volte è tranquilla e affronta lotte e dissidi contro se stessa più spesso che contro i suoi nemici e talvolta è soggetta anche a tirannidi e a ingiuste dominazioni" (VI 38,3)[4].

In Atene invece l'ordine democratico, a partire dalla riforma di Clistene, non viene mai messo radicalmente in discussione. Si tratta di un ordine sostanzialmente condiviso, che gode di un generale consenso: conservatori come Cimone e Nicia non possono essere considerati veri e propri "antide-

[1] Più che dal punto di vista politico, tale stabilità è stata indagata per lo più dal punto di vista sociale: gli studi moderni si concentrano sul ruolo del conflitto (personale, giudiziario, politico) nella *polis* e su quello della legge nel mantenimento dell'ordine sociale. Cfr. in particolare: P. CARTLEDGE - P. MILLETT - S. TODD (edd.), *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990; D. COHEN, *Rhetoric, Morals, and the Rule of Law in Classical Athens*, "ZRG" 110 (1993), 1-13; ID., *Law, Violence and Community in Classical Athens*, Cambridge 1995; P. CARTLEDGE - P. MILLETT - S. VON REDEN (edd.), *Kosmos: Essays in Order, Conflict, and Community in Classical Athens*, Cambridge - New York 1998.

[2] Cfr. C. BEARZOT, *Political Murder in Classical Greece*, "AncSoc" 37 (2007), 37-61, 50 ss.

[3] Su Argo cfr. i contributi raccolti in C. BEARZOT - F. LANDUCCI (edd.), *Argo. Una democrazia diversa* (Contributi di storia antica. 4), Milano 2006.

[4] Su Siracusa cfr. M. GIANGIULIO, *Gli equilibri difficili della democrazia in Sicilia: il caso di Siracusa,* in *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Paestum 1998, 107-124; inoltre, N.K. RUTTER, *Syracusan Democracy: "Most Like the Athenian"?*, in *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000, 137-151; E. ROBINSON, *Democracy in Syracuse, 466-412 B.C.*, "HSPh" 100 (2000), 189-205. La traduzione del passo tucidideo è di F. FERRARI, in Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, I-III, Milano 1985.

mocratici", ma piuttosto fautori di una democrazia moderata, che limitasse per quanto possibile l'effettiva partecipazione dei teti e seguisse una politica estera mirante all'equilibrio generale del mondo greco, attraverso la spartizione delle sfere di influenza e il rifiuto dell'imperialismo. Tucidide di Melesia, genero di Cimone e fiero oppositore di Pericle, sembra aver concentrato le sue critiche sulla politica estera periclea: in ogni caso, il suo tentativo di organizzare una opposizione stabile e visibile non incontrò il favore della maggioranza[5]. La democrazia è un κόσμος, come riconosce anche l'oligarca Frinico nell'articolato discorso, riportato in forma indiretta[6], con cui consiglia ai compagni di negare fiducia ad Alcibiade, che proponeva agli antidemocratici ateniesi, in cambio del richiamo, l'accordo con Tissaferne (Thuc. VIII 48,4):

> Non sembrava che Alcibiade (e così era infatti) desiderasse l'oligarchia più della democrazia, ma che cercasse solamente di rientrare in patria in qualche modo, chiamato dai suoi amici, dopo aver fatto cambiare alla città il presente ordinamento politico (ἐκ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν πόλιν μεταστήσας).

La sovversione di tale κόσμος è per Frinico altamente destabilizzante, e rischia di provocare una στάσις estremamente pericolosa per la città in tempo di emergenza militare: "dovevano guardarsi soprattutto dal dividersi in fazioni (ὅπως μὴ στασιάσωσιν)". Del resto, per i democratici ateniesi la democrazia era la vera "costituzione dei padri", l'ordine costituito da difendere[7]: lo mostrano con chiarezza gli argomenti "tradizionalisti" usati per difendere la riforma di Efialte[8] e i riferimenti presenti nei discorsi di Trasibulo ai πάτριοι νόμοι (Thuc. VIII 76,3-7) e agli ἀρχαῖοι νόμοι (Xen. *Hell.* II 3,40-42; Diod. XIV 32,6 parla espressamente di πάτριος πολιτεία)[9] da

[5] Cfr. C. Bearzot, *Pericle, Atene, l'impero*, in *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Il mondo antico, II. La Grecia, IV. Grecia e Mediterraneo dall'età delle guerre persiane all'ellenismo*, Roma 2008, 289-320, 314 ss.; P.A. Tuci, *Tucidide di Melesia e il "partito di opposizione" a Pericle*, in C. Bearzot - F. Landucci (edd.), *"Partiti" e fazioni nell'esperienza politica greca* (Contributi di storia antica. 6), Milano 2008, 89-128.

[6] Cfr., sui discorsi indiretti di oligarchici nell'ultimo libro tucidideo, M. Cagnetta, *Fonti oligarchiche nell'VIII di Tucidide*, "Sileno" 3 (1977), 215-219; inoltre, con particolare attenzione al discorso di Frinico, Ead., *Due "agoni" nell'ottavo libro di Tucidide*, "QS" 6 (1980), 249-255.

[7] Cfr. S.A. Cecchin, *Πάτριος πολιτεία. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Torino 1969, 85 ss.; inoltre, C. Mossé, *Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IVe siècle*, "Eirene" 16 (1978), 81-89; J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982, 342 ss.

[8] Cfr. C. Bearzot, *Ancora sulle Eumenidi di Eschilo e la riforma di Efialte (in margine ad una pagina di Chr. Meier)*, "Prometheus" 18 (1992), 27-35.

[9] Cfr. E. Ciarfera, *Lealtà democratica e pietà eleusina in Trasibulo di Stiria*, in *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità* (Contributi dell'Istituto di storia antica. 17), Milano 1991, 51-63; C. Bearzot, *Euripide, Trasibulo e il dibattito sul richiamo di Alcibiade,* in *Aspirazione al consenso e azione politica: il caso di Alcibiade (Atti del Seminario interdisciplinare di Storia greca e di Epigrafia greca, Chieti 12-13 marzo 1997)*, Alessandria 1999, 29-47.

restaurare dopo le crisi del 411 e del 404. Il consapevole collegamento di contenuti democratici con la tradizione costituzionale patria indebolisce, in Atene, l'efficacia del fortunato *slogan* oligarchico della πάτριος πολιτεία: una volta collegata con il regime inaugurato da Clistene e perfezionato da Pericle, essa non poteva più essere facilmente identificata con modelli più antichi, come l'oligarchia moderata dei tempi del pur venerato Solone o anche con più remote e vaghe esperienze oligarchiche.

Date queste premesse, sono i momenti di crisi della democrazia, i colpi di stato del 411 e del 404[10], ad offrirci le migliori opportunità per mettere a fuoco il rapporto fra continuità e sovversione in Atene. I tentativi di cambiare il κόσμος democratico costrinsero i golpisti ad affrontare, a livello propagandistico, il problema del rapporto fra continuità dichiarata con la tradizione democratica e sovversione effettiva dell'ordine costituito. Le fonti ricordano, in questi momenti di grave crisi istituzionale, alcuni discorsi di oligarchici, che mi sembra possano offrire spunti per una riflessione sul rapporto tra continuità (nel senso di affettato rispetto della tradizione) e sovversione nelle tecniche propagandistiche messe in atto dagli oppositori del sistema democratico.

1. *Il 411: Frinico e Pisandro*

Il racconto di Tucidide ci conserva discorsi di Frinico, di Pisandro e di delegati dei Quattrocento, che a vario titolo e in contesti diversi intervengono nel corso delle vicende relative all'avvento dell'oligarchia dei Quattrocento e alle sue relazioni con l'esercito di Samo. Chi parla, sia che neghi la necessità del colpo di stato, sia che lo promuova attraverso la propaganda o che lo difenda una volta realizzato, parla sempre *il linguaggio della continuità con il passato*.

Frinico, che pure Tucidide inserisce fra i protagonisti del colpo di stato del 411 definendolo "più di ogni altro attivo nel lavorare per l'oligarchia" (πάντων διαφερόντως προθυμότατον εἰς τὴν ὀλιγαρχίαν: VIII 68,3), come si è ricordato sconsigliò ai compagni di procedere sulla via della κατάλυσις del demo, in quanto le proposte di Alcibiade non erano per nulla "utili e degne di fede" (εὔπορα καὶ πιστά: Thuc. VIII 48,4), come invece parevano loro. La sovversione del κόσμος democratico (ἐκ τοῦ παρόντος κόσμου τὴν πόλιν μεταστήσας: Thuc. VIII 48,4) avrebbe infatti rischiato di provocare una στάσις contraria agli interessi comuni: la caduta

[10] Cfr. C. Bearzot, *Atene nel 411 e nel 404. Tecniche del colpo di stato*, in *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico (Atti del Convegno, Cividale del Friuli 22-24 settembre 2005)*, Pisa 2006, 21-64.

della democrazia sarebbe stata forse utile ad Alcibiade, che sperava che il richiamo sarebbe stato più facile sotto un'oligarchia che sotto la democrazia che lo aveva esiliato (Thuc. VIII 47,2; cfr. Plut. *Alc.* 25,6), ma non certo ad avere l'appoggio del Re né a mantenere integro l'impero, in quanto le città "non avrebbero preferito essere serve con una oligarchia o una democrazia all'essere autonome con uno qualunque di questi due ordinamenti" (Thuc. VIII 48,5). Ovviamente Frinico, che pure proveniva, come molti suoi compagni, dai ranghi della democrazia[11] e che nel discorso riconosce all'impero ateniese anche aspetti positivi (Thuc. VIII 48,6), non è un difensore del κόσμος democratico in quanto tale[12]: egli non esprime alcuna valutazione in merito ai regimi democratico ed oligarchico, ma, muovendosi nella prospettiva dell'utile, si limita a prospettare i pericoli della στάσις, anteponendo la concordia interna della città alla questione costituzionale; basandosi su un confronto con il discorso di Mileto (Thuc. VIII 27), H. Heftner esprime l'opinione che egli fosse interessato, più che ad assicurare ad Atene la vittoria militare, a favorire un accordo con Sparta e ad individuare una via praticabile per porre fine alla guerra[13]. Nell'ottica di Tucidide, che forse proprio per l'attenta e disillusa valutazione della situazione e la capacità di previsione (πρόνοια) espresse in questo discorso ritiene Frinico uomo οὐκ ἀξύνετος (VIII 27,5)[14], questa presa di posizione, espressa all'interno di un'assemblea dei congiurati (Thuc. VIII 48,3), non sembra pregiudicare la fedeltà di Frinico all'oligarchia ("di fronte ai pericoli, una volta data la sua parola, apparve fermissimo, φερεγγυώτατος": VIII 68,3); tuttavia, essa gli costò la diffidenza di Pisandro e la deposizione dalla strategia, con l'accusa di tradimento (VIII 54,3).

La continuità col passato costituzionale di Atene, promossa da Frinico con il rifiuto di considerare opportuna la sovversione del κόσμος democratico, non muove, dunque, da una difesa ideologica di esso, ma da considerazioni di ordine strettamente utilitaristico. Ma il linguaggio della continuità, nel tentativo non di evitare ma di minimizzare il cambiamento di fronte al-

[11] Cfr. G. Grossi, *Frinico tra propaganda democratica e giudizio tucidideo*, Padova 1984, 57 ss. In generale sul fenomeno del trasformismo cfr. P.J. Rhodes, *Oligarchs in Athens,* in *Alternatives…*, 119-136, 133.

[12] Il termine sembra avere, in questo caso, un'intonazione neutrale: cfr. A.W. Gomme - A. Andrewes - K.J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides*, V, Oxford 1981, 109.

[13] Cfr. H. Heftner, *Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen*, Bern - Frankfurt am Main 2001, 40 ss.; Id., *Phrynichos Stratonidou Deiradiotes als Politiker und Symbolfigur der athenischen Oligarchen von 411 v. Chr.*, in *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco (Atti del Convegno internazionale di studi, Chieti 9-11 aprile 2003)*, Alessandria 2005, 89-108.

[14] Cfr. Grossi, *Frinico…*, 27 ss.; E.T. Bloedow, *Phrynichus the "Intelligent" Athenian*, "AHB" 5 (1991), 89-100.

l'opinione pubblica, ritorna anche in chi, come Pisandro, riconosce invece l'opportunità del colpo di stato[15]. Tucidide (VIII 53,1-3) riporta, in forma in parte indiretta in parte diretta[16], il discorso pronunciato in assemblea da Pisandro, inviato in Atene con altri ambasciatori dai cospiratori di Samo "per discutere sul ritorno di Alcibiade e sullo scioglimento della democrazia (περὶ ... τῆς τοῦ ἐκεῖ δήμου καταλύσεως), e per fare Tissaferne amico di Atene" (Thuc. VIII 49,1):

> E gli ambasciatori inviati da Samo insieme a Pisandro, giunti ad Atene, parlando nell'assemblea insistettero con molti argomenti sul fatto che potevano avere il Re come alleato e vincere i Peloponnesi, se avessero richiamato Alcibiade e se non si fossero governati in modo così democratico (μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον δημοκρατουμένοις: Thuc. VIII 53,1).

Gli ambasciatori, si noti, erano partiti con l'incarico di proporre, nella sostanza, la κατάλυσις del demo, ma Pisandro e i suoi appaiono assai più vaghi nel discorso all'assemblea: mentre le altre questioni (richiamo di Alcibiade, accordo con il Re) vengono riproposte tranquillamente, la κατάλυσις del demo è diventata, più prudentemente, "essere democratici in modo diverso". È evidente che parlare apertamente il linguaggio della sovversione di fronte all'assemblea ateniese non era opportuno: solo la proposta di una "democrazia diversa", corretta nei suoi aspetti più radicali, poteva essere presa in considerazione dall'opinione pubblica democratica. Per un oligarca come Pseudo-Senofonte, come è noto, la democrazia era un "sistema non riformabile"[17], da accettare incondizionatamente o da abbattere: Pisandro, mosso dalle esigenze della propaganda, assume invece una posizione "riformista", immaginando una democrazia μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον, che prenda le distanze da quel quadro pericleo e postpericleo sulle cui contraddizioni avevano attirato l'attenzione Tucidide di Melesia e, appunto, Pseudo-Senofonte. Si trattava, insomma, di non apparire sovversivi, ma in qualche modo rispettosi dell'ordine costituito, del quale si proponeva un semplice adeguamento, im-

[15] Cfr. A.G. WOODHEAD, *Peisander*, "AJPh" 75 (1954), 131-146.

[16] Cfr. CAGNETTA, *Due "agoni"…*, 253-254; W.J. MCCOY, *The "non-Speeches" of Pisander in Thucydides, Book Eight*, in *The Speeches in Thucydides*, Chapel Hill 1973, 78-89.

[17] L'espressione è di E. FLORES, *Il sistema non riformabile. La pseudosenofontea Costituzione degli Ateniesi e l'Atene periclea*, Napoli 1982. Cfr. inoltre: M. GIGANTE - G. MADDOLI (edd.), *L' Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Napoli 1997; W. LAPINI, *Commento all'Athenaion Politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997; S. HORNBLOWER, *The "Old Oligarch" (Pseudo-Xenophon's "Athenaion Politeia") and Thucydides: A Fourth-Century Date for the "Old Oligarch"?*, in *Polis and Politics. Studies Hansen*, Copenhagen 2000, 363-384; M. SORDI, *L'Athenaion Politeia e Senofonte*, "Aevum" 76 (2002), 17-24; G. MOSCONI, *Pericle e il Vecchio Oligarca su democrazia e talassocrazia*, in *Ad limina. II. Incontro di studio tra i dottorandi e i giovani studiosi di Roma (Istituto Svizzero di Roma, Villa Maraini, febbraio - aprile 2003)*, Alessandria 2004, 21-40; V.J. GRAY, *Xenophon On Government*, Cambridge 2007.

posto dalle circostanze, alle esigenze del momento: H. Heftner parla opportunamente di "Verschleierungstaktik"[18].

Gli argomenti utilizzati da Pisandro per sostenere, di fronte alle reazioni negative dell'assemblea, la sua proposta spingono, non casualmente, sul pedale dell'emergenza:

> Siccome molti altri rimbeccavano difendendo la democrazia (ἀντιλεγόντων δὲ πολλῶν καὶ ἄλλων περὶ τῆς δημοκρατίας), e soprattutto i nemici di Alcibiade gridavano ad alta voce che era una vergogna che rientrasse in città un violatore delle leggi, mentre gli Eumolpidi e i Cerici, invocando i misteri per i quali Alcibiade era stato esiliato, scongiuravano in nome degli dei di non farlo rientrare, allora Pisandro, presentatosi di fronte a queste opposizioni e a queste lagnanze, tirandolo in disparte chiedeva a ciascuno dei suoi contraddittori se costui aveva qualche speranza che la città si sarebbe salvata (εἴ τινα ἐλπίδα ἔχει σωτηρίας τῇ πόλει) – quando i Peloponnesi avevano sul mare un numero di navi da opporre non minore delle loro e un numero maggiore di città alleate, e quando il Re e Tissaferne li finanziavano e loro non avevano più denaro – a meno che non si persuadesse il Re a passare dalla loro parte. Se gli interrogati dicevano di no, allora egli diceva loro chiaramente: "Noi non potremo ottenere ciò, se non ci governeremo con più moderazione, se non daremo agli oligarchi il potere (εἰ μὴ πολιτεύσομέν τε σωφρονέστερον καὶ ἐς ὀλίγους μᾶλλον τὰς ἀρχὰς ποιήσομεν), perché il Re abbia maggior fiducia in noi, se ora non discuteremo tanto sulla forma di governo quanto sulla nostra salvezza (μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλέον βουλεύσομεν ἐν τῷ παρόντι ἢ περὶ σωτηρίας) (infatti noi potremo anche cambiarla in seguito, se non ci piace qualcosa), e se non richiameremo Alcibiade, che è il solo tra le persone di ora che sia capace di portare a compimento questa faccenda" (Thuc. VIII 53,2-3).

Di fronte alle resistenze del popolo, che nonostante le prudenti parole di Pisandro non mancano di manifestarsi con vivaci reazioni a difesa della democrazia, il discorso si sposta sulla salvezza della città, della quale il cambiamento costituzionale è presentato come necessario presupposto. Mentre si ripropone l'idea di un governo "più moderato" del presente ordinamento (il vago riferimento al σωφρονέστερον πολιτεύειν), consistente nell'affidare "le magistrature" ai pochi (ἐς ὀλίγους μᾶλλον τὰς ἀρχὰς ποιεῖν)[19], si sottolinea che la discussione verte non sulla costituzione, ma sulla σωτηρία

[18] Cfr. HEFTNER, *Der oligarchische…*, 64. Cfr. A. LINTOTT, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, Baltimore 1981, 136: "Peisandros ... described the proposed constitutional phrases in vague and soothing phrases".

[19] Questa frase, meno ambigua, sembra comunque suggerire un modello costituzionale in cui l'assemblea mantenga le sue prerogative e la sua composizione, e in cui solo l'accesso alle magistrature (βουλή compresa) sia ristretto: cfr. GOMME - ANDREWES - DOVER, *A Historical…*, V, 125.

della città (μὴ περὶ πολιτείας τὸ πλέον ... ἢ περὶ σωτηρίας)[20]. L'uso di questo fortunato slogan serve a sviare l'attenzione dell'assemblea dal cambiamento costituzionale all'emergenza militare; ma si noti che esso risulta vincente solo perché accompagnato dalla prospettiva di poter introdurre in futuro cambiamenti che riportino alla situazione tradizionale, una volta superata l'emergenza. Il popolo, infatti, nonostante le prudenti allusioni alla "democrazia diversa" e al "governo più moderato", e nonostante non si parli mai espressamente di "oligarchia" o di κατάλυσις del demo, capisce benissimo di essere di fronte ad una minaccia oligarchica:

> Il popolo dapprima malvolentieri accettava che si parlasse di oligarchia, ma, informato con chiarezza da Pisandro che non c'era altro modo di salvarsi, temendo e sperando di poter cambiare poi nuovamente il futuro ordinamento oligarchico, cedette (Thuc. VIII 54,1).

La propaganda di Pisandro risulta alla fine vincente proprio perché parla il linguaggio della continuità e presenta il progetto di cambiamento costituzionale come una sospensione temporanea dell'ordinamento democratico, legata all'emergenza militare, con caratteristiche "moderate" e non troppo distanti dall'ordinamento in vigore, e comunque passibile di ulteriori modifiche che lasciano aperto lo spiraglio di un ritorno al κόσμος tradizionale. Che si tratti di un linguaggio di carattere esclusivamente propagandistico è sottolineato da Tucidide nella conclusione del suo racconto dell'ambasceria di Pisandro in Atene: egli prende contatto con i membri delle eterie e li esorta "a riunirsi e a concordare un'azione per abbattere la democrazia" (ὅπως ξυστραφέντες καὶ κοινῇ βουλευσάμενοι καταλύσουσι τὸν δῆμον)[21]. Una volta convinto il popolo, il linguaggio della "democrazia diversa" lascia il posto a quello della κατάλυσις τοῦ δήμου, già prefigurata, del resto, all'inizio del racconto (VIII 49,1).

Un'impostazione del tutto analoga troviamo nel discorso, in forma indiretta, dei delegati dei Quattrocento che, a regime ormai instaurato, si presentano agli Ateniesi di stanza a Samo per trattare un accordo. Gli oligarchi, narra Tucidide,

> mandano anche dieci uomini a Samo, per rassicurare l'esercito e per spiegare che

[20] Su questo tema cfr. C. BEARZOT, *Da Andocide ad Eschine: motivi ed ambiguità del pacifismo ateniese nel IV secolo a.C.*, in *La pace nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica. 11), Milano 1985, 86-107; inoltre L. BIELER, *A Political Slogan in Ancient Athens*, "AJPh" 72 (1951), 181-184; S.A. CECCHIN, *Mezzi e tecniche propagandistiche nella crisi ateniese del 411 a. C.*, "PPol" 1 (1968), 165-171; E. LÉVY, *Athènes dévant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976, 16 ss.

[21] Sulla posizione di Tucidide cfr. H.D. WESTLAKE, *The Subjectivity of Thucydides. His Treatment of the Four Hundred at Athens*, "BRL" 56 (1973), 193-218.

> l'oligarchia non era stata istituita per il danno della città e dei cittadini, ma per salvare la situazione (ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ξυμπάντων πραγμάτων), e che gli affari erano in mano ai Cinquemila e non ai Quattrocento soltanto. Del resto, a causa delle spedizioni militari e degli affari con l'estero, per nessuna ragione, per importante che fosse stata, gli Ateniesi si erano riuniti a discutere tanto numerosi da raggiungere il numero di Cinquemila. Incaricatili di dire tutte le altre ragioni convenienti, li spedirono subito che ebbero preso il potere, temendo che la folla dei marinai (come di fatto avvenne) non fosse disposta ad adattarsi a un regime oligarchico (μένειν ἐν τῷ ὀλιγαρχικῷ κόσμῳ) e che li rovesciasse, e così la loro sventura avesse origine a Samo (VIII 72,1-2).

Il contenuto dell'ambasceria ripropone sostanzialmente gli argomenti principali della propaganda di Pisandro: l'emergenza e la continuità costituzionale. Il nuovo regime è stato stabilito per la salvezza della città; inoltre, esso è un regime in sostanziale continuità col passato, sul piano dei contenuti se non su quello strettamente formale. In effetti, i Quattrocento avevano buon gioco a dichiarare di aver sancito di diritto ciò che già si verificava di fatto, e cioè che la partecipazione democratica riguardava non più di 5000-6000 persone, circa il 10% degli aventi diritto: come Tucidide ribadisce in VIII 92,11, gli oligarchi ritenevano quindi che lasciar accedere al governo 5000 Ateniesi equivalesse di fatto alla democrazia. E tuttavia, benché si ribadisca che tra il nuovo ordinamento e l'antico regime democratico c'era un distacco solo formale, i Quattrocento appaiono ben consapevoli del fatto che i teti (il ναυτικὸς ὄχλος) avrebbero mal sopportato un ὀλιγαρχικὸς κόσμος.

Questi stessi argomenti – instaurazione del regime per la salvezza della città ed effettiva volontà di affidare il governo a 5000 persone – sono ribaditi dai rappresentanti dei Quattrocento a Samo in Thuc. VIII 86,3:

> Quelli proclamarono che il mutamento di costituzione non era stato fatto per distruggere la città, ma per salvarla (ἐπὶ σωτηρίᾳ), né per consegnarla ai nemici (avrebbero potuto farlo quando essi attaccarono e i Quattrocento erano già in carica), che tutti i Cinquemila avrebbero partecipato a turno al governo, che i loro familiari a casa non erano soggetti a violenze … né subivano alcun male ma ciascuno nel paese era occupato negli affari propri.

Anche in questo caso, i soldati comprendono bene di avere a che fare con un colpo di stato antidemocratico, e vogliono uccidere τοὺς καταλύοντες τὴν δημοκρατίαν; solo l'autorevolezza di Alcibiade, che a detta di Tucidide "allora ... per la prima volta e più di ogni altro salvò la patria" (VIII 86,4), riesce ad evitare che la flotta attacchi Atene abbandonando la Ionia al nemico e che la στάσις temuta a suo tempo da Frinico risulti rovinosa per l'esito

della guerra[22].

In sostanza, nel contesto del 411 non si afferma mai espressamente di voler abbattere la democrazia, in quanto regime per vari motivi criticabile: la μεταβολή costituzionale è proposta sotto la pressione dell'emergenza, avendo cura di insistere sulla continuità con il κόσμος tradizionale e prefigurando un possibile ritorno ad esso non appena possibile. La sovversione antidemocratica assume, insomma, toni molto prudenti e decisamente "conservatori", e su di essa prevale senz'altro l'idea della continuità: cosa pienamente comprensibile se si considera l'orientamento tendenzialmente tradizionalista e l'attaccamento al regime democratico dell'opinione pubblica ateniese, che di Pisandro e degli altri oligarchici era l'interlocutore. Tale orientamento è ben illustrato dal riferimento ai πάτριοι νόμοι nel discorso "collettivo" (Thuc. VIII 76,3-7) con cui i soldati di Samo si esortano fra loro alla resistenza: discorso i cui contenuti sono stati attribuiti al pensiero di Trasibulo[23]. Nel discorso gli uomini della flotta di Samo si legittimano come unici veri rappresentanti di Atene in base al criterio di maggioranza e alla capacità di esprimere un βούλευμα χρηστόν, che non ci si poteva più attendere dagli uomini della città; ma soprattutto, in base al fatto che "erano stati gli altri a sbagliare abrogando le leggi patrie (τοὺς πατρίους νόμους καταλύσαντας), mentre erano loro[24] a salvarle e a cercare di costringere gli altri a farlo".

2. *Il 404: Teramene e Crizia*

Per quanto riguarda l'avvento dei Trenta Tiranni e le vicende successive dell'oligarchia, la situazione che emerge dai discorsi di oligarchici a noi conservati appare più complessa. Diversi sono infatti i toni usati nel periodo precedente all'avvento del regime oligarchico e in quello successivo. Mentre nel corso delle trattative con Sparta emergono, nei discorsi di Teramene, temi in linea con la propaganda del 411, come la preoccupazione per la salvezza e l'inadeguatezza degli organismi democratici ad affrontare la grave situazione

[22] Ancora argomenti analoghi usano i rappresentanti dei Quattrocento ad Atene, dopo la ribellione degli opliti, in Thuc. VIII 93,2: "Giunti da parte dei Quattrocento alcuni delegati, essi parlavano chi con l'uno chi con l'altro dei soldati, e cercavano di persuadere quelli che vedevano moderati a stare tranquilli e a trattenere gli altri, dicendo che avrebbero fatto conoscere i Cinquemila e che i Quattrocento sarebbero stati scelti tra di loro secondo il turno stabilito dagli stessi Cinquemila, ma che intanto non rovinassero la città in nessun modo e non la gettassero in mano ai nemici".

[23] Cfr. C. MOSSÉ, *Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes*, "RH" 231 (1964), 1-10; M. SORDI, *Trasibulo e la controrivoluzione di Samo: l'assemblea del popolo in armi come forma di opposizione*, in *L'opposizione nel mondo antico* (Contributi dell'Istituto di storia antica. 26), Milano 2000, 103-109.

[24] FERRARI, in Tucidide, *La guerra…*, III, traduce αὐτοὶ δέ con "i democratici", ma mi sembra preferibile mantenere la lettera del testo.

di emergenza determinata dalla sconfitta militare, man mano che si profila la necessità per il popolo di cedere all'attacco congiunto degli oligarchici e di Lisandro il linguaggio di Teramene si fa più spregiudicato e meno preoccupato di ottenere un consenso non più così necessario. Con l'instaurazione dei Trenta, poi, il problema si sposta dal come stabilire un governo oligarchico a come mantenerlo, e al linguaggio della continuità, pure riproposto da Teramene per la sua attenzione al tema del consenso, si sostituisce, con Crizia, *il linguaggio della sovversione*.

Un primo momento da considerare è quello della cosiddetta prima assemblea "sulla pace"[25], la prima della serie di assemblee (ne possiamo identificare almeno quattro) che si svolsero tra la sconfitta di Egospotami e l'avvento dei Trenta Tiranni e nelle quali si giocò, grazie alle abili trame di Teramene, il destino politico di Atene[26]. Nel corso di questa prima assemblea, Teramene chiese al popolo carta bianca per condurre trattative con Lisandro, fomentando la speranza di ottenere condizioni più favorevoli. Nel suo discorso, riferito in forma indiretta da Senofonte (*Hell.* II 2,16)[27] e da Lisia (XII 68; XIII 9)[28], Teramene si propone come artefice della salvezza della città, ma chiede in sostanza di non sottostare al principio democratico che voleva che tutto fosse messo in comune e discusso in assemblea[29]. Gli argomenti di Teramene emergono con maggiore chiarezza dal breve discorso diretto che egli pronuncia nel cosiddetto "Papiro di Teramene" (*Pap. Mich.* 5982), replicando all'opposizione democratica:

[25] Fonti: Xen. *Hell.* II 2,15-16; Lys. XII 68-69; XIII 8-10; *Pap. Mich.* 5982.

[26] Cfr. su questa sequenza C. BEARZOT, *Lisia e la tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del corpus lysiacum,* Milano 1997, 207 ss.

[27] "Così stando le cose, Teramene dichiarò in assemblea che, se erano disposti ad inviarlo presso Lisandro, sarebbe tornato sapendo se gli Spartani insistevano sulla questione delle mura perché volevano ridurre in schiavitù la città o per avere una garanzia". La traduzione è di M. CEVA, in Senofonte, *Elleniche*, Milano 1996. Sul ruolo dei discorsi nell'opera di Senofonte cfr. G. DAVERIO ROCCHI, in Senofonte, *Elleniche*, Milano 2002, 52 ss.: essi possono essere utilizzati "per disegnare il profilo dei personaggi, per assumere una dimensione paradigmatica in ordine alla rielaborazione del modello esemplare del buon comandante, per sviluppare un progetto politico" (*ibidem*, 53).

[28] XII 68: "Dopo aver annunciato che avrebbe salvato la città (σώσειν τὴν πόλιν), in realtà proprio lui ne ha causato la rovina, sostenendo di aver escogitato un espediente eccellente e straordinario. Promise che avrebbe concluso la pace senza dare ostaggi, senza abbattere le mura e senza consegnare le navi: ma non volle rivelare a nessuno questo segreto e chiese di dargli fiducia". XIII 9: "Si alzò a parlare Teramene, che tramava un piano ai danni della democrazia, e disse che, se lo aveste eletto ambasciatore con pieni poteri riguardo alla pace, avrebbe fatto in modo di non abbattere le mura e di non far subire alla città alcun'altra limitazione umiliante: anzi, pensava di poter ottenere per la città da parte degli Spartani anche qualche altra condizione vantaggiosa". La traduzione è di E. MEDDA, in Lisia, *Orazioni*, I-II, Milano 1991-1995.

[29] Cfr. BEARZOT, *Lisia*…, 188 ss.; inoltre, Per una sintesi del problema cfr. ora EAD., *Tacere all'assemblea: silenzio, rifiuto della trasparenza e tendenze autocratiche nella democrazia greca*, "Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze" 2.9 (settembre 2005), 8-22.

> Gli si opponevano dicendo che, fra tutti, egli si comportava nel modo più strano, e che, mentre gli altri tenevano il segreto con i nemici, egli non aveva il coraggio di rivelare ai cittadini ciò di cui si apprestava a parlare con i nemici. Ed egli, fattosi avanti, a queste parole così replicò: "Per lo più gli oratori non colgono ciò che è necessario. Se infatti fosse in nostro potere imporre la pace, disse, non vi sarebbe differenza alcuna se voi ascoltaste a che condizioni io ritengo sia bene per la città concluderla. Ma poiché i nemici sono in condizioni di superiorità, non è sicuro parlare della pace apertamente. Non è infatti chiaro che essi non riterranno di dover togliere nulla di ciò che concederemo loro, e che anzi cercheranno di imporre altre condizioni oltre a queste? Costoro dunque metteranno la scelta nelle loro mani, io invece nelle vostre".

Comunque si voglia risolvere il problema della paternità del testo papiraceo, non c'è dubbio che si tratta di una fonte favorevole a Teramene, che riflette probabilmente con correttezza i contenuti propagandistici del suo intervento[30]. Essi insistono principalmente sulla situazione di emergenza in cui la città si trova (non è in nostro potere imporre la pace; i nemici sono in condizioni di superiorità) e sulla conseguente necessità di derogare dai principi del confronto democratico (non è sicuro parlare della pace apertamente) in nome di superiori esigenze. La richiesta di tacere all'assemblea le proprie intenzioni intende mettere in evidenza l'inadeguatezza delle strutture democratiche in casi di emergenza come quello in cui Atene, sconfitta in guerra, si trova. Siamo dunque su una linea non diversa da quella del 411: la democrazia, se non cambiata, va aggirata di fatto, perché inadeguata alla situazione, che impone di privilegiare la salvezza.

Le scelte propagandistiche di Teramene in questa occasione sono certamente legate al fatto che, all'epoca della prima assemblea, Atene, pur sconfitta, è ancora in grado di resistere e di trattare in condizioni di relativa parità: nel corso di essa, dopo l'arresto di Archestrato (che aveva suggerito in sede buleutica di cedere alla richiesta spartana di abbattere dieci stadi di mura), venne promulgato un decreto di resistenza ad oltranza sulla questione delle mura (Xen. *Hell.* II 2,15), il cui ispiratore e proponente, dal confronto con Lys. XIII 8, sembra essere stato il leader democratico Cleofonte[31]. Inoltre il rifiuto di Teramene di spiegare al popolo in che modo intendesse condurre

[30] Per i problemi relativi al papiro e i relativi riferimenti bibliografici cfr. C. BEARZOT, *Il papiro di Teramene e le Elleniche di Ossirinco*, "Sileno" 27 (2001) (= *Le "Elleniche di Ossirinco" a cinquanta anni dalla pubblicazione dei frammenti fiorentini, 1949-1999. Atti del Convegno, Firenze 22-23 novembre 1999*), 9-23.

[31] Secondo Lisia la determinazione a resistere riflette la reazione compatta dell'intera popolazione, della quale Cleofonte si limita a farsi interprete; questa interpretazione è confermata da Senofonte, che, senza, nominare Cleofonte, afferma però che περὶ δὲ τῶν τειχῶν τῆς καθαιρέσεως οὐδεὶς ἐβούλετο συμβουλεύειν (Xen. *Hell.* II 2,15).

la trattativa con Lisandro che chiedeva gli fosse affidata provocò una vivace opposizione democratica (Lys. XII 69: ἀντιλεγόντων δὲ πολλῶν; *Pap. Mich.* 5982,1-2: ἀντέλεγον αὐτῷ).

Ma già nelle assemblee svoltesi dopo il fallimento delle trattative fra Teramene e Lisandro e l'invio di una ambasceria con pieni poteri a Sparta per trattare la resa, il linguaggio di Teramene si fa alquanto diverso. Nella terza assemblea "sulla pace"[32] Teramene propose di accettare le condizioni, assai più dure[33], che egli aveva riportato da Sparta: il suo intervento è brevemente ricordato, in forma indiretta, da Senofonte (*Hell.* II 2,22):

> Il giorno seguente gli ambasciatori riferirono le condizioni a cui Sparta era disposta a concludere la pace; parlò in loro nome Teramene, dicendo che bisognava cedere agli Spartani e abbattere le mura.

Qui Teramene afferma senza troppi giri di parole la necessità di acconsentire alle pretese spartane[34], in una situazione di grave emergenza che, insieme all'eliminazione del democratico Cleofonte[35], aveva ormai ridotto in minoranza l'opposizione (Xen. *Hell.* II 2,22: ἀντειπόντων δέ τινων αὐτῷ, πολὺ δὲ πλειόνων συνεπαινεσάντων). Ma in questa stessa assemblea Teramene ripropose anche il tema della σωτηρία, come rivela Plutarco (*Lysandr.* 14,9-10), che riferisce dell'opposizione del giovane democratico Cleomene, il quale

> gli domandò se ardisse fare e dire il contrario di Temistocle, consegnando agli Spartani quelle mura che costui aveva fatto erigere contro il loro volere. "Ma io, giovanotto, non faccio niente che sia contrario alle intenzioni di Temistocle: infatti noi abbatteremo per la salvezza dei cittadini quelle stesse mura erette da lui proprio per la loro salvezza (ἐπὶ σωτηρίᾳ). Se le mura rendessero fiorenti le città, Sparta dovrebbe essere la più infelice di tutte, dato che ne è priva"[36].

Nella quarta assemblea "sulla costituzione"[37], su cui Senofonte è assai reticente, Teramene fu, secondo Lisia (XII 73-74), assai più sbrigativo:

> Teramene, levatosi a parlare, vi invitò ad affidare la città a trenta uomini e ad adottare il progetto di costituzione presentato da Dracontide. Voi però ... in gran

[32] Fonti: Xen. *Hell.* II 2,22; Lys. XIII 17; Plut. *Lysandr.* 14,5-6.

[33] Sulle condizioni di pace cfr. BEARZOT, *Lisia*…, 134 ss.

[34] Ma Lisia (XII 70) insiste sul ruolo da lui avuto nell'appesantimento di queste pretese: "Vi ha convinto a fare ciò che mai nessuno dei nemici aveva richiesto, e che mai nessuno dei cittadini si sarebbe aspettato; e non per imposizione degli Spartani, ma proponendo spontaneamente di abbattere le mura del Pireo e di rovesciare la costituzione vigente".

[35] Cfr. BEARZOT, *Atene*…, 43 ss.

[36] Cfr. Lys. XII 63; BEARZOT, *Lisia*…, 171-172.

[37] Fonti: Xen. *Hell.* II 3,2 (cfr. II 3,11); Lys. XII 71-72; Aristot. *AP* 34,3; Diod. XIV 3,2 ss.

> tumulto manifestavate il vostro rifiuto. ... Teramene allora, giudici (e di questo porterò voi stessi come testimoni), rispose che non gli importava nulla (εἶπεν ὅτι οὐδὲν αὐτῷ μέλοι τοῦ ὑμετέρου θορύβου) del vostro tumulto, perché sapeva che molti Ateniesi erano favorevoli alla sua posizione e le proposte da lui avanzate erano gradite a Lisandro e agli Spartani.

A Teramene, che si fa forte dell'appoggio di Lisandro, presente in assemblea, "non importa nulla" delle rimostranze del popolo: ogni preoccupazione in merito alla ricerca del consenso popolare viene meno una volta che la resistenza ateniese è stata fiaccata dal lungo assedio spartano, la leadership democratica eliminata fisicamente (è nell'intervallo fra la terza e la quarta assemblea che si pone l'arresto, su denuncia di Agorato, di Strombichide, di Dionisodoro e degli altri strateghi e tassiarchi che non intendevano accettare le proposte di pace riportate da Teramene)[38] e il voto dell'assemblea fortemente condizionato dalla minacciosa presenza di Lisandro (Lys. XII 71-72). Nella terza e soprattutto nella quarta assemblea Teramene passa dunque dal prudente linguaggio della propaganda a quello spregiudicato della sovversione, non avendo più bisogno di preoccuparsi del consenso del popolo, la cui resistenza era stata ormai annichilita da diverse forme di intimidazione[39].

Il problema del consenso si ripropone però a regime dei Trenta ormai instaurato, e determina la frattura fra Teramene e Crizia su un problema diverso da quelli che gli antidemocratici avevano affrontato fino a questo momento: non tanto come riuscire ad abbattere la democrazia, ma come mantenere stabilmente un'oligarchia che, sostenuta dalle armi spartane, partiva da presupposti migliori rispetto all'esperimento del 411. I due oligarchi parlano, su questo punto, un linguaggio diverso, più sensibile agli aspetti propagandistici e della ricerca del consenso Teramene, più apertamente spregiudicato e sovversivo Crizia[40].

Senofonte segnala l'apertura del conflitto in *Hell.* II 3,15-16: Crizia, diviene "troppo propenso a far uccidere molte persone perché era stato mandato in esilio dal popolo" e Teramene si oppone,

> sostenendo che non era ammissibile mandare a morte uno solo perché era stato onorato dal popolo, senza che avesse commesso alcun torto contro gli aristocratici, "perché tanto tu quanto io", ricordava "abbiamo detto e fatto molte cose per attirarci il favore della città".

[38] Cfr. BEARZOT, *Atene*…, 47 ss.

[39] Cfr. BEARZOT, *Atene*…, 32 ss.

[40] Su Crizia cfr. G. VANOTTI, *Rileggendo Crizia*, "MGR" 21 (1997), 61-92; U. BULTRIGHINI, *"Maledetta democrazia". Studi su Crizia*, Alessandria 1999; G. NÉMETH, *Kritias und die Dreissig Tyrannen*, Stuttgart 2006, 25 ss.

È interessante che Teramene ammetta di aver praticato, insieme a Crizia, la demagogia per ottenere il consenso popolare. Egli intende in realtà mantenersi fedele a questa linea, più fruttuosa sul piano dei risultati, ma Crizia

> gli rispose che chi voleva dominare non poteva non sbarazzarsi dei più abili oppositori; "se poi, per il semplice fatto che siamo trenta invece che uno solo, tu non credi che dobbiamo avvalerci di questa autorità come fa un tiranno (ὥσπερ τυραννίδος ταύτης τῆς ἀρχῆς χρῆναι), sei proprio ingenuo".

Viene qui teorizzato da Crizia l'uso spregiudicato del potere, con un'espressione che riecheggia il giudizio sull'imperialismo ateniese che Tucidide mette in bocca a Pericle, Cleone ed Eufemo: una ἀρχή, che ha il volto della tirannide e che come tale va necessariamente esercitata[41]. Che proprio i critici dell' ἀρχὴ τύραννος costruita dai democratici parlino, ora che sono giunti al potere, lo stesso linguaggio meriterebbe qualche riflessione, che esula dal nostro obiettivo. Di fronte alle modalità di esercizio del potere oligarchico, si manifesta così una frattura interna agli oligarchi: obiettivo di Crizia, raggiunto infine con l'eliminazione di Teramene, è che i Trenta possano τυραννεῖν ἀδεῶς (Xen. *Hell.* II 4,1); obiettivo di Teramene è cercare, di fronte al crescere del malcontento nell'opinione pubblica ateniese, un consenso più ampio, per poter rendere stabile e duraturo il regime oligarchico:

> Teramene riprese a dire che, se non si fosse chiamato a partecipare al potere un discreto numero di cittadini, il regime oligarchico non avrebbe potuto resistere a lungo (ἀδύνατον ἔσοιτο τὴν ὀλιγαρχίαν διαμένειν) (Xen. *Hell.* II 3,17).

L'affermazione attribuita a Teramene è molto interessante, perché ci illumina sugli obiettivi della sua azione. Il dissenso che divide Teramene e Crizia non è sostanziale, ma metodologico, e ricorda da vicino quello che divide Cleone e Diodoto nel dibattito per Mitilene (Thuc. III 37-48)[42]. L'obiettivo degli interlocutori è, nei due casi, del tutto analogo: mantenere l'oligarchia per Crizia e Teramene, mantenere l'impero per Cleone e Diodoto. È sui metodi che le parti dissentono: Teramene propone di dare una parvenza di legalità al regime con la creazione di una costituzione "moderata" (così come Diodoto proponeva di utilizzare l' ἐπιείκεια come strumento di potere); Crizia intende invece esercitare il potere come una tirannide, così come Cleone intendeva esercitare una ἀρχὴ τύραννος sugli alleati, respingendo la preoccupazione di "far gli uomini onesti" (ἀνδραγαθίζεσθαι).

[41] Cfr. Thuc. II 63,2 (Pericle); III 37,2 e 40,4 (Cleone); VI 85,1 (Eufemo). Il riecheggiamento di Pericle e Cleone è notato da C.J. Tuplin, *The Failings of Empire. A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27* (Historia Einzelschriften. 76), Stuttgart 1993, 44.

[42] Cfr. C. Bearzot, *Il Cleone di Tucidide tra Archidamo e Pericle*, in *Ad fontes! Festschrift Dobesch,* Wien 2004, 125-135, con bibliografia.

Che la disputa riguardi non tanto la sostanza, quanto il metodo, lo rivela anche il breve discorso con cui Teramene, in forma in parte indiretta, in parte diretta, reagisce, secondo Senofonte (*Hell.* II 3,18-19), alla disponibilità manifestata da Crizia a redigere un elenco di tremila cittadini. Dopo aver espresso perplessità sul numero di tremila, non necessariamente corrispondente a quello dei migliori, egli conclude:

> Vedo inoltre che noi stiamo facendo due cose assolutamente contraddittorie, poiché instauriamo un governo fondato sulla violenza, rendendolo al tempo stesso più debole di coloro sui quali governa[43].

Il governo dei Trenta è βίαιος, ma non per questo forte: il ricorso alla violenza e l'illegalità rendono infatti estremamente debole il regime. In linea con questa convinzione, Teramene rifiuta di procedere all'arresto di un meteco, offrendo così la πίστις richiestagli da Crizia (II 3,22):

> "Non mi sembra giusto" rispose egli "che noi, che pretendiamo di essere i migliori, commettiamo delitti peggio dei sicofanti. Questi, infatti, lasciavano almeno in vita coloro ai quali sottraevano i beni, mentre noi ci metteremo a uccidere chi non ha commesso alcun misfatto solo per rapinarlo?".

È evidente in Teramene una forte preoccupazione per la credibilità del regime, che egli ritiene di poter assicurare attraverso un assetto formalmente "moderato" e il rispetto dei diritti personali. Accusato di volere la caduta del regime (ὡς λυμαινόμενον τὴν πολιτείαν: Xen. *Hell.* II 3,23), nel discorso di autodifesa contro Crizia (Xen. *Hell.* II 3,35-49)[44] Teramene ripropone il suo timore che, con gli arresti indiscriminati, l'oligarchia perda il consenso delle persone rispettabili, di cui godeva all'inizio (Xen. *Hell.* II 3,38)[45], che di conseguenza crescano l'opposizione interna e le forze di resistenza esterne alimentate dagli esuli, e che l'esilio di uomini autorevoli come Trasibulo e Anito rafforzi l'opposizione, offrendo al popolo una leadership efficiente; ma soprattutto, rinnova la sua convinzione che si debba sostenere un regime moderato di tipo oplitico, evitando gli estremismi della democrazia radicale e della tirannide di pochi:

> Quanto a me, Crizia, mi sono sempre opposto a coloro che pensano non vi possa

[43] Cfr. Aristot. *AP* 36,1-2, che dipende da Senofonte: cfr. M. PETRUZZELLA, *La presenza di Senofonte in Aristotele (Costituzione degli Ateniesi 36, 1-2)*, "RFIC" 124 (1996), 137-148.

[44] Cfr. P. KRENTZ, in *Xenophon, Hellenika II.3.11 - IV.2.8*, Warminster 1995, 130 ss. La sostanziale autenticità dei due discorsi pronunciati da Crizia e Teramene durante il processo di quest'ultimo è sostenuta da S. USHER, *Xenophon, Critias and Theramenes*, "JHS" 88 (1968), 128-135; *contra* V. GRAY, *The Character of Xenophon's Hellenika*, Baltimore 1989, 94 ss., 183-184.

[45] Su questo punto concordano tutte le fonti, compreso Lisia (XXV 19; cfr. XII 5); cfr. BEARZOT, *Lisia*…, 97 ss.

essere una buona democrazia finché non siano resi partecipi del potere gli schiavi e i morti di fame che venderebbero la loro città per una dracma; ma sono sempre stato anche nemico di chi pensa che non si possa dar vita a un buon regime oligarchico finché non si sia ridotta la città a subire la tirannide di pochi. Governare lo stato con i cittadini in grado di difenderlo tanto con un cavallo quanto con uno scudo: ecco il programma che ho sempre considerato migliore e che non intendo modificare adesso (Xen. *Hell.* II 3,48; cfr. Aristot. *AP* 28,5).

Teramene, alla ricerca di uno stabile consenso, ripropone sostanzialmente la propaganda sulla "democrazia diversa", un governo oplitico che escluda i teti ma che non si riduca alla tirannide di pochi; egli rivendica anzi di aver coerentemente inseguito questo ideale, attirandosi per questo accuse di tradimento (Crizia lo definisce φύσει προδότης in II 3,30) per aver preso le distanze prima dalla democrazia, poi dall'oligarchia dei Quattrocento. Proprio la ricerca del consenso, indispensabile per mantenere in vita il regime oligarchico, lo guida a parlare il linguaggio della tradizione e a rifiutare quello della sovversione aperta.

Molto diverso è l'atteggiamento di Crizia, che, una volta giunto al potere, sembra dimenticare completamente il problema della ricerca del consenso e promuove una aperta tirannide, da esercitare spregiudicatamente. Nel discorso di accusa contro Teramene (Xen. *Hell.* II 3,24-34)[46], egli per ben due volte (§§ 24 e 32) ribadisce che le vittime sono un portato necessario dei mutamenti costituzionali, insistendo sulla necessità di difendere spregiudicatamente l'oligarchia in un ambiente sfavorevole come quello ateniese:

Signori del Consiglio, se c'è tra di voi chi ritiene che siano messe a morte più persone del dovuto, consideri che questo capita ovunque vi siano dei cambiamenti politici; inoltre è inevitabile che qui i fautori del regime oligarchico abbiano più nemici, innanzitutto perché questa città è la più popolosa della Grecia, poi perché il popolo vi è vissuto più a lungo in condizione di libertà.

È un dato di fatto che tutti i rivolgimenti politici causino dei morti (καὶ εἰσὶ μὲν δήπου πᾶσαι μεταβολαὶ πολιτειῶν θανατηφόροι)[47].

La lunga abitudine del popolo alla libertà, che induce uomini come Pisandro e Teramene a presentare i loro progetti oligarchici come "democrazie moderate", è per Crizia un incentivo alla pratica della violenza; insensibile

[46] Cfr. KRENTZ, in *Xenophon, Hellenika*..., 130 ss. BULTRIGHINI, *"Maledetta democrazia"*…, 159-160 e 179, sottolinea che "tutto lascia credere … che Senofonte in *Hell.* II 3, 24 ss. riferisca, se non le parole, almeno il succo delle concezioni politiche di Crizia".

[47] KRENTZ, in *Xenophon, Hellenika*…, 131, insiste, sulla scorta di USHER, *Xenophon*..., 132, sulla neutralità del concetto di μεταβολή, diverso da στάσις e dunque non necessariamente da associare con vittime di morte violenta: "its association with death is unparalleled and therefore shocking". Cfr. anche F. ROSCALLA, *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*, Pisa 2005, 105 ss.

al problema del consenso, egli appare poco disposto a pubblicare la lista dei Tremila, come già era accaduto, sotto i Quattrocento, con quella dei Cinquemila. Crizia accoglie dunque pienamente la prospettiva della sovversione: il riferimento alla tradizione costituzionale ateniese non ha alcun peso nei suoi interventi, ispirati ad uno spregiudicato pragmatismo e alla rottura totale con la tradizione democratica. La prospettiva di Crizia, che non vede con la democrazia alcuna mediazione possibile, ripropone quella di Pseudo-Senofonte[48], contro quella della "democrazia diversa" di Pisandro e dello stesso Teramene.

***

Per concludere, 411 e 404 propongono accentuazioni diverse nelle prese di posizione pubbliche degli oligarchi, perché diverse appaiono le situazioni e, di conseguenza, le scelte strategiche. Nel 411 c'è un κόσμος democratico da sovvertire, con gli strumenti della propaganda, insistendo sulla continuità con il passato; nel 403 un ordine oligarchico da difendere, con metodi diversi, più tradizionali (Teramene) o più sovversivi (Crizia), più o meno attenti al mantenimento del consenso. Mi preme sottolineare ancora l'affinità con il dibattito per Mitilene: nel 427 si è ormai superato il dibattito se l'impero sia giusto o no; esso è un dato di fatto, e la discussione verte su come mantenerlo nel modo più efficace; nel 403 il problema non è come abbattere la democrazia, obiettivo già raggiunto, ma come mantenere l'oligarchia. Si discute dunque sui metodi, non sul merito: continuità e sovversione si contrappongono apertamente, come due possibili opzioni contrapposte, non diversamente da ἐπιείκεια e βία nel dibattito del 427.

La figura di Teramene, le cui posizioni sono ben documentate nei diversi momenti che abbiamo considerato, illustra bene lo spostamento del centro di interesse: già teorico della "democrazia diversa", di carattere oplitico, all'epoca dei Quattrocento, Teramene nel corso delle trattative del 404 abbandona la linea della ricerca del consenso, ancora identificabile all'epoca dell'incarico esplorativo presso Lisandro e dello stesso incarico autocratico a Sparta, per passare ad un più spregiudicato linguaggio della forza, reso ormai possibile dalla grave situazione di emergenza, artatamente aggravata dall'eliminazione sistematica della leadership democratica e dall'aperto sostegno spartano; ma torna al modello tradizionale della democrazia oplitica nel contraddittorio con Crizia, vertente sul sistema più efficace per mantenere l'oligarchia.

[48] Per un approfondimento su questo punto cfr. L. CANFORA, *Studi sull'Athenaion politeia pseudosenofontea*, "MAT" s. V, 4 (1980), 1-110.

In conclusione, il linguaggio della continuità e della tradizione è, negli oligarchici, un linguaggio propagandistico; quando non c'è più bisogno di muoversi sul terreno della propaganda, questo linguaggio diventa apertamente sovversivo, non solo in Crizia ("dobbiamo avvalerci di questa autorità come fa un tiranno") ma anche nel più prudente Teramene ("rispose che non gli importava nulla del vostro tumulto"). Il richiamo all'osservanza degli ἀρχαῖοι νόμοι da parte di Trasibulo, nel discorso pronunciato dopo il rientro in Atene (Xen. *Hell.* II 4,42), ripropone anche alla caduta dei Trenta, come già nella controrivoluzione di Samo contro i Quattrocento, la vera continuità democratica, quella della democrazia come πάτριος πολιτεία di Atene: a riprova che il cuore del dibattito, nell'alternativa continuità/sovversione, verteva sulla corretta interpretazione, o sull'abuso, della tradizione costituzionale ateniese.

LA TRADIZIONE DELLE LIBERE *POLEIS* E L'OPPOSIZIONE AI SOVRANI. L'EVOLUZIONE DEL LINGUAGGIO DELLA POLITICA NELLA GRECIA ELLENISTICA

MANUELA MARI

1. *Premessa*

Il tema sul quale sono stata invitata a intervenire nel X convegno internazionale organizzato dalla Fondazione Niccolò Canussio[1] è tanto stimolante quanto complesso: difficile infatti ridurre a sintesi, e al contempo descrivere in misura esauriente, le forme assunte nel mondo greco dall'opposizione, o contestazione, alle monarchie ellenistiche. Una sintesi di questa complessità, oltre ad andare molto oltre le competenze di chi scrive, è sconsigliata in una sede come questa in primo luogo, naturalmente, dall'ampiezza del periodo storico che ne sarebbe interessato[2], in secondo luogo dalla varietà degli assetti che il rapporto delle comunità greche con le monarchie ellenistiche assunse nelle diverse aree dell'ex impero di Alessandro. Non è nemmeno il caso di ribadire, poi, che la stessa espressione «monarchia ellenistica» appare ormai inadeguata a descrivere una realtà estremamente eterogenea sotto i diversi profili delle forme di occupazione del territorio, dei rapporti con le realtà locali e con le differenti componenti etniche, degli stessi modelli di regalità concretamente realizzati[3].

[1] Per l'invito rinnovo qui i miei ringraziamenti al comitato scientifico, rivolgendo un pensiero particolarmente grato e affettuoso alla prof.ssa Marta Sordi. Tra i partecipanti all'incontro di Cividale ringrazio inoltre per i suggerimenti e gli utili spunti di riflessione Gino Bandelli, Cinzia Bearzot, Ewen Bowie, Carmine Catenacci, Martin Dreher e Noel Lenski.

[2] Rispetto alla scansione cronologica tradizionale, che faceva iniziare l'età ellenistica con la morte di Alessandro e la frantumazione del suo impero, si è venuta affermando ragionevolmente, negli ultimi anni, la considerazione che il nuovo assetto del mondo greco – in particolare per il problema al centro del mio contributo – si determinò di fatto ben prima, ovvero nell'età di Filippo II, al più tardi nel 338 a.C.; il termine basso corrisponde invece notoriamente alla scomparsa, con l'avvento di Roma, di tutti i grandi regni nati dall'impero di Alessandro, dunque al pieno II secolo a.C. (se non si vuole considerare l'esperienza ancor più lunga, ma storicamente assai peculiare, dell'Egitto tolemaico).

[3] Alle classiche opere d'insieme sull'età ellenistica (quali quelle di W.W. TARN, *Hellenistic Civilization*, London 1930; M. ROSTOVTZEFF, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, Oxford 1941; C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient de la mort d'Alexandre à la conquête romaine de la Grèce [323-146 av. J.-C.]*, Paris 1978; E. WILL, *Histoire politique du monde hellénistique [323-30 av. J.-C.]*, Nancy 1979-1982; E.S. GRUEN, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley - Los Angeles - London 1984, 1986[2]; P. GREEN, *Alexander to Actium. The Historical Evolution of the*

Non potrò che limitarmi dunque a qualche riflessione su aspetti particolari del vasto scenario appena evocato, consapevole della parzialità del quadro offerto, che non tenterò in alcun modo di dissimulare e che è in primo luogo cronologica, in secondo luogo geografica. Al centro del mio discorso saranno alcune esplorazioni lessicali che possono utilmente fungere da 'fossili-guida' per illustrare la definizione progressiva di un nuovo linguaggio politico all'interno delle città greche in rapporto alle mutate condizioni storiche generali. Questo linguaggio nuovo, che è in realtà in gran parte, come si vedrà, adattamento a condizioni nuove di concetti esistenti e consolidati, nasce con lo scopo – solo parzialmente consapevole – di rendere possibili e di regolamentare i precari e difficili rapporti con i monarchi nella cui sfera di influenza città ed ἔθνη greci di volta in volta si trovarono, nonché di ridisegnare gli scenari politici *interni* ai singoli stati nel segno di un'apparente continuità, almeno formale, con il passato. Tale processo si compie, nella sua parte essenziale, già nei pochi decenni che vanno – per semplificare – dalla vittoria di Filippo II a Cheronea (338 a.C.) alla prima 'liberazione' di Atene da parte di Demetrio Poliorcete (307), con conseguente attribuzione allo stesso Demetrio e a suo padre Antigono di onori *in quel momento* ancora relativamente insoliti per la tradizione di una libera πόλις, ma che già si avviavano a diventare la formula *standard* della dialettica tra città e sovrano, sia nella Grecia propria che nel resto del mondo ellenistico. La mia attenzione sarà rivolta in modo prevalente, di conseguenza, alla prima età ellenistica e alle regioni in cui per la prima volta (con Filippo e poi con Alessandro) si pose il problema di definire la nuova condizione delle comunità greche sottoposte

Hellenistic Age, Berkeley - Los Angeles 1990; o quelle, di taglio più sintetico e divulgativo, di P. LÉVÊQUE, *Le monde hellénistique*, Paris 1969, e di F.W. WALBANK, *The Hellenistic World*, London 1981), molte se ne sono aggiunte in anni recenti: si considerino almeno A. ERSKINE (ed.), *A Companion to the Hellenistic World*, Oxford 2003; H.-J. GEHRKE, *Geschichte des Hellenismus*, München 2003; A. CHANIOTIS, *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*, Oxford 2005; G.R. BUGH (ed.), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World*, Cambridge 2006. Tra le pubblicazioni italiane spiccano i volumi, monografici o miscellanei, della serie degli *Studi ellenistici*, editi da B. VIRGILIO; si vd. anche, all'interno di S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, II.3, *Trasformazioni*, Torino 1998, i contributi di L. BOFFO (81-106, con ampia bibliografia) e di B. VIRGILIO (107-176); ancora preziosi molti dei contributi riuniti nei voll. VII-X di R. BIANCHI BANDINELLI (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, Milano 1977. Su Atene ellenistica, le sue istituzioni e i rapporti con i regni ellenistici cfr. C. HABICHT, *Untersuchungen zur politischen Geschichte Athens im 3. Jahrhundert v. Chr.*, München 1979; ID., *Studien zur Geschichte Athens in hellenistischer Zeit*, Göttingen 1982; ID., *Athen in hellenistischer Zeit. Gesammelte Aufsätze*, München 1994; ID., *Athen. Die Geschichte der Stadt in hellenistischer Zeit*, München 1995; W. WILL, *Athen und Alexander. Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München 1983; M. FARAGUNA, *Atene nell'età di Alessandro. Problemi politici, economici, finanziari*, Roma 1992; O. PALAGIA - S.V. TRACY (edd.), *Macedonians in Athens, 323-229 B.C. Proceedings of an International Conference, Athens, May 24-26, 2001*, Oxford 2003; V. GRIEB, *Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Grossen*, Stuttgart 2008, 27-138.

al controllo di un potere regale, ovvero la Macedonia e la Tracia – in senso geografico[4] – e la Grecia propria. Inevitabilmente la scelta delle testimonianze da discutere (prevalentemente letterarie) è largamente selettiva e, come tutte le scelte drastiche all'interno di un campo potenzialmente immenso, in qualche modo arbitraria: per ragioni che l'esposizione stessa renderà chiare, spero, ho attinto in primo luogo alle fonti della prima età ellenistica, e dato uno spazio maggiore all'evoluzione della lotta politica ad Atene. D'altra parte non ho rinunciato a consultare con frequenza la voce storiografica più autorevole che ci sia giunta dall'ellenismo maturo (quella di Polibio), per verificare l'evoluzione e le trasformazioni di quella dialettica politica in un'epoca in cui la presenza stabile di Roma sullo scenario mediterraneo ha ormai modificato in profondità le coordinate del mondo plasmato dalle conquiste di Alessandro.

2. *La parola del re e le leggi della città. Ingerenze e* αὐτονομία

Se è vero che il linguaggio politico dell'età ellenistica, e più in particolare quello della comunicazione tra potere centrale e singole realtà locali, specialmente cittadine, deve moltissimo alla grande tradizione politica della Grecia delle πόλεις, e dell'Atene democratica in primo luogo, è evidente che nella gran parte analogie formali celano appena lo svuotamento progressivo di peso e significato di cui soffrono le istituzioni tradizionali delle πόλεις e la restrizione del loro orizzonte politico. Si pensi solo alla traiettoria semantica di un termine come αὐτονομία: nella seconda metà del V secolo esso definisce la piena indipendenza e capacità di autodeterminazione di uno stato; nei trattati di κοινὴ εἰρήνη che attraversano il IV secolo (e fino alla fondazione della 'lega di Corinto' da parte di Filippo II) esso progressivamente circoscrive certi ambiti decisionali lasciati alla πόλις, via via legittimando il contemporaneo consolidamento di un sistema in cui l' αὐτονομία è solo l'al-

[4] La condizione delle città greche del nord (della Calcidica e della Tracia soprattutto) che furono per la prima volta stabilmente assoggettate al regno macedone al tempo di Filippo II appare molto diversa da quella delle città – come Pella, Berea, Dion, etc. – che di quel regno avevano fatto stabilmente parte, in termini sia di propria rappresentatività e visibilità all'esterno, sia di forme concrete di relazione con il potere monarchico (non ultima l'adozione di forme di culto del sovrano, anche vivente). Per brevità mi permetto di rinviare, anche per la bibliografia, ad alcuni miei studi su questi temi: *Potere centrale e poteri locali nella Macedonia dei re: realtà istituzionali e immagine letteraria*, "MediterrAnt" 2 (1999), 627-649; *L'activité législative du roi et des cités en Macédoine*, in A.-M. GUIMIER-SORBETS - M.B. HATZOPOULOS - Y. MORIZOT (edd.), *Rois, cités, nécropoles. Institutions, rites et monuments en Macédoine*, *Actes des colloques de Nanterre (décembre 2002) et d'Athènes (janvier 2004)*, Athènes 2006, 209-225; *Macedonian* poleis *and* ethnē *in the Greek Sanctuaries before the age of Philip II*, in *Ancient Macedonia. VII. Symp. Thessaloniki, October 14-18, 2002*, Thessaloniki 2007, 31-49; *The Ruler Cult in Macedonia*, in B. VIRGILIO (ed.), *Studi ellenistici*, XX, Pisa - Roma 2008, 219-268.

tra faccia della ἡγεμονία; e in età ellenistica possono ormai essere descritti come αὐτόνομοι comunità e popoli che nel V secolo sarebbero stati semmai definiti ὑπήκοοι («soggetti»)[5]. In questo caso – come in tanti altri – il lessico politico greco mostra una straordinaria flessibilità, la stessa che ci permette tuttora di attingere ad esso per descrivere realtà o formulazioni ideali ormai assai lontane dal nocciolo semantico originario («autonomia» ed «egemonia», appunto, e naturalmente «democrazia» o «demagogia», per limitarmi solo a qualche esempio dei più ovvii). Proprio grazie a questa capacità di adattamento, termini e concetti a lungo utilizzati nel vivo del dibattito pubblico delle libere πόλεις poterono continuare a vivere all'interno di stati che oggi definiremmo 'a sovranità limitata' e piegarsi a esprimere il difficile dialogo tra quegli stati e i sovrani nella cui orbita essi si trovarono di volta in volta.

La parola del re – comunicata attraverso διαγράμματα o epistole alle autorità locali, più raramente in teatrali apparizioni pubbliche[6] – è fonte di

[5] Su questi temi cfr., all'interno dell'ormai ricca bibliografia prodotta dal Copenhagen Polis Centre, M.H. HANSEN, *The "autonomous city-state". Ancient Fact or Modern Fiction?*, in ID. - K. RAAFLAUB (edd.), *Studies in the Ancient Greek* Polis, Stuttgart 1995, 21-43; ID., Πολλακῶς πόλις λέγεται *(Arist. Pol. 1276a23). The Copenhagen Inventory of* Poleis *and the* Lex Hafniensis de Civitate, in ID., *Introduction to an Inventory of* Poleis. *Symposium August, 23-26 1995*, Copenhagen 1996, 7-72; A.G. KEEN, *Were the Boiotian* Poleis Autonomoi*?*, in M.H. HANSEN - K. RAAFLAUB (edd.), *More Studies in the Ancient Greek* Polis, Stuttgart 1996, 113-125; M.H. HANSEN, *Were the Boiotian* Poleis *Deprived of their* Autonomia *During the First and Second Boiotian Federations? A Reply*, *ibid.*, 127-136; ID., in ID. - T.H. NIELSEN (edd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004, 19-20, 87-93. Si vd. poi D. MUSTI, *Polibio e l'imperialismo romano*, Napoli 1978, 72, 133-134 n. 5; ID., *Il tema dell'autonomia nelle* Elleniche *di Senofonte*, "RFIC" 128 (2000), 170-181; M. SORDI, *Panellenismo e «koine eirene»*, in SETTIS (ed.), *I Greci*, 5-20; C. BEARZOT, *Federalismo e autonomia nelle "Elleniche" di Senofonte*, Milano 2004; per l'età ellenistica si vd. ora le indagini sul valore dei termini δημοκρατία, ἐλευθερία e αὐτονομία nella concreta prassi politica di alcune città greche in GRIEB, *Hellenistische…*, 51 ss., 238-256, 320-334. Sul rapporto tra 'lega di Corinto' e tradizione greca di gestione dei rapporti interstatali cfr. S. PERLMAN, *Greek Diplomatic Tradition and the Corinthian League of Philip of Macedon*, "Historia" 34 (1985), 153-174.

[6] Sull'interazione tra disposizioni regie e attività legislativa delle città ellenistiche la bibliografia è ovviamente sterminata: si vd. almeno E. BIKERMAN, Διάγραμμα, "RPh" 12 (1938), 295-312; C.B. WELLES, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period. A Study in Greek Epigraphy*, New Haven - London - Prague 1934, XXXVII-L, 324, 336; ID., *New Texts from the Chancery of Philip V of Macedonia and the Problem of the 'Diagramma'*, "AJA" 42 (1938), 245-260; M.-T. LENGER, *Les Ptolémées législateurs*, "RHD" 42 (1964), 5-17; J. MODRZEJEWSKI, *Note sur la législation royale des Lagides*, in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, 365-380; I.N. KALLÉRIS, Ἡ μακεδονικὴ παράδοσις εἰς τὸ ἑλληνιστικὸν δίκαιον, in Μνήμη Γ.Α. Πετροπούλου, Athina 1984, 423-440; J.-M. BERTRAND, *Forme de discours politique: décrets des cités grecques et correspondance des rois hellénistiques*, in *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalités*, "CCG" 1 (1990), 101-115; J. MA, *Antiochos III and the Cities of Western Asia Minor*, Oxford 1999, part. 179-242; P. CECCARELLI, *Forme di comunicazione e ideologia della* pólis*: discorso in assemblea, decreto ed epistola ufficiale*, in U. BULTRIGHINI (ed.), *Democrazia e antidemocrazia nel mondo greco. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Chieti, 9-11 aprile 2003*, Alessandria 2005, 345-369. Sugli aspetti di 'teatralità' connessi ad alcune apparizioni pubbliche di sovrani ellenistici cfr., con ampia discussione delle testimonianze, H. VON HESBERG, *The King on Stage*, in B. BERGMANN - C.

diritto per le città, e interagisce in modo spesso pesante con le istituzioni e la produzione legislativa locale; le testimonianze epigrafiche offrono in quest'ambito squarci insostituibili sul 'dialogo' che si instaura tra il sovrano, spesso lontano, e le comunità. In qualche caso particolarmente fortunato, iscrizioni o fonti letterarie illuminano sull'esistenza di forme di opposizione interna che strappano al re concessioni o ripensamenti, e in definitiva sugli spazi almeno formalmente lasciati a un qualche negoziato tra l'iniziale espressione della volontà del re e il 'prodotto finito' a livello locale. Temi come quelli affrontati da Alessandro nel celebre διάγραμμα del 324 (il richiamo degli esuli nelle città greche) o da Filippo V nelle lettere ai Larisei di cui è rimasta una preziosa testimonianza epigrafica (l'allargamento del numero dei cittadini) interferivano gravemente con la capacità di autogoverno di una comunità, avevano conseguenze socio-economiche pesanti – sebbene non necessariamente negative, come Filippo V ricorda a più riprese ai Larisei – e in definitiva incidevano sulla stessa percezione che una città, o un ἔθνος[7], aveva della propria identità. Non a caso, sia il διάγραμμα di Alessandro che le richieste di Filippo V ai Larisei sollevarono reazioni violente e contrastanti. Il primo provvedimento, nella prassi macedone estesa qui da Alessandro al resto del mondo greco, è una comunicazione 'circolare' del re che sollecita provvedimenti legislativi a livello locale: ma nella polemica descrizione di Iperide si riduce a puri «ordini» (ἐπιτάγματα) da eseguire[8]; del resto, la stessa lettera con la quale Alessandro fece annunciare il provvedimento, ai

KONDOLEON (edd.), *The Art of Ancient Spectacle*, Washington - New Haven - London 1999, 65-75; in particolare su Demetrio cfr. M. MARI, *Una pietà senza legge. Religione e politica nell'età di Demetrio Poliorcete*, "MediterrAnt" (c.s.), con ulteriore bibliografia; sull'uso delle grandi πανηγύρεις – tradizionali o organizzate *ex novo* – da parte di sovrani ellenistici a scopo di comunicazione politica, e sulle riprese di età romana, J. BUNGE, *Die Feiern Antiochos' IV. Epiphanes in Daphne im Herbst 166 v.Chr.*, "Chiron" 6 (1976), 53-71; E.E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadephus*, Oxford 1983; E. BOULEY, *Jeux et enjeux politiques internationaux du IIe siècle av. J.-C.*, "DHA" 12 (1986), 359-364; J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma 1988, 553-568; J.C. EDMONSON, *The Cultural Politics of Public Spectacle in Rome and the Greek East, 167-166 BCE*, in BERGMANN - KONDOLEON (edd.), *The Art…*, 77-95; M. CARTER, *The Roman Spectacles of Antiochus IV Epiphanes at Daphne, 166 BC*, "Nikephoros" 14 (2001), 45-62; M. MARI, *Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene - Parigi 2002, 192-202, 239-244.

[7] Il διάγραμμα del 324 conteneva, stando a Hyp. I 18,13-16, un provvedimento specifico sugli stati 'federali' (περὶ τοῦ τοὺς κοινοὺς συλλόγους Ἀχαιῶν τε καὶ Ἀρκά[δ]ων [καὶ Β]ο̣ι̣[ω]τῶ̣[ν]), ma la sua esatta interpretazione, data la lacunosità del testo, è molto controversa: cfr. A. AYMARD, *Un ordre d'Alexandre*, "REA" 39 (1937), 5-28; I. WORTHINGTON, *Hyper. 5* Dem. *18 and Alexander's Second Directive to the Greeks*, "C&M" 37 (1986), 115-121; H. BECK, *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v.Chr.*, Stuttgart 1997, 79-80 n. 82.

[8] Hyp. I 18,9-10; le informazioni essenziali sul διάγραμμα, il suo annuncio alle Olimpie del 324 e le reazioni nelle città greche vengono da Diodoro Siculo (XVII 109,1; XVIII 8,2-4; 55-57); cfr. anche [Plut.] *apophth. Lac.* 221A; Curt. X 2,4-7; Iust. XIII 5,2-4. Sul legame del provvedimento con la tradizione legislativa macedone cfr. KALLÉRIS, Ἡ μακεδονικὴ…; MARI, *L'activité…*

giochi olimpici del 324, diceva chiaramente che lo stratego d'Europa Antipatro era stato autorizzato dal re a «costringere a riammettere gli esuli» anche «le città che non lo volevano»[9]. Nel giudizio della fonte di Diodoro Siculo – nostro informatore sull'argomento – quella richiesta così pesante e le sue conseguenze furono la vera ragione della vasta ribellione antimacedone che esplose fra le città greche alla morte di Alessandro[10]; non a caso, essa si caricò di un valore ideologico fortissimo, indicato dalla definizione di «guerra ellenica», cui (probabilmente) solo in seguito si sovrappose quella più neutra, e nel lungo termine più fortunata, di «guerra lamiaca»[11]. Alcune testimonianze epigrafiche ci informano, infine, sulla mole di problemi concreti che il διάγραμμα di Alessandro pose e che le autorità localmente competenti in materia legislativa tentarono di risolvere[12]. Oltre un secolo dopo, a distanza di cinque anni (219 e 214 a.C. rispettivamente), Filippo V scrive due volte ai Larisei esortandoli a porre riparo al declino demografico che affligge la città concedendo la cittadinanza ai residenti provenienti da altre località tessale e dal resto della Grecia: la seconda volta è costretto a intervenire perché il primo decreto della città era stato soggetto a violenta contestazione e i nomi dei nuovi cittadini erano stati cancellati dalle liste su cui erano registrati[13]. Il re, però, lungi dal minacciare ritorsioni o pressioni militari, nella sua seconda lettera *dialoga* realmente con la città: spiega le proprie ragioni, rinnova l'esortazione, la rafforza introducendo (e manipolando) il celebre esempio delle pratiche romane in materia di concessione della cittadinanza e di mo-

[9] Diod. XVIII 18,9-10: γεγράφαμεν δὲ Ἀντιπάτρῳ περὶ τούτων, ὅπως τὰς μὴ βουλομένας τῶν πόλεων κατάγειν ἀναγκάσῃ. Per la questione della *forma* assunta dal provvedimento di Alessandro (con ogni evidenza da risolvere nel senso di una compresenza tra διάγραμμα ed epistola che ne annunciava i contenuti essenziali) cfr. MARI, *L'activité…*, 212; F. LANDUCCI GATTINONI, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XVIII. Commento storico*, Milano 2008, 57-60, con ampia bibliografia.

[10] *Ibid.*; per la possibile derivazione della lettera riportata da Diodoro, *via* Ieronimo, da un documento originale, cfr. K. ROSEN, *Political Documents in Hieronymus of Cardia (323-302 B.C.)*, "AClass" 10 (1967), 41-94 (53-54); P. GOUKOWSKY, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique, Livre XVIII*, Paris 1978, XV-XVI, XXI-XXIII; J. HORNBLOWER, *Hieronymus of Cardia*, Oxford 1981, 131-137; LANDUCCI GATTINONI, *Diodoro…*, XVIII-XXIV, 60.

[11] Sul tema e le relative fonti, sia letterarie che epigrafiche, cfr. N.G. ASHTON, *The Lamian War* – stat magni nominis umbra, "JHS" 104 (1984), 152-157; utile panorama bibliografico in LANDUCCI GATTINONI, *Diodoro…*, 53-56.

[12] Cfr., per i casi di Mitilene, Tegea e Samo, rispettivamente *OGIS* 2 = *IG* XII 2,6; *Syll.*³ 306; *Syll.*³ 312 = *IG* XII 6,1,17, con R.M. ERRINGTON, *Samos and the Lamian War*, "Chiron" 5 (1975), 51-57; A.J. HEISSERER, *Alexander the Great and the Greeks. The Epigraphic Evidence*, Norman 1980, 118-139, 182-193, 205-229; A.J. HEISSERER - R. HODOT, *The Mytilenean Decree on Concord*, "ZPE" 63 (1986), 109-128; e l'ampio riesame di A. BENCIVENNI, *Progetti di riforme costituzionali nelle epigrafi greche dei secoli IV-II a.C.*, Bologna 2003.

[13] *Syll.*³ 543 = *IG* IX 2, 517, ll. 26-27: πυνθάνομαι τοὺς πολιτογραφηθέντας κατὰ τὴν παρ' ἐμοῦ ἐπιστολὴν καὶ τὸ ψήφισμα τὸ ὑμέτερον καὶ ἀναγραφέντας εἰς τὰς στήλας ἐκκεκολάφθαι.

bilità sociale[14]. La città risponde emettendo un nuovo decreto che viene incontro alle richieste del re e, contemporaneamente, cerca di garantire meglio l'incolumità materiale delle liste dei nuovi cittadini[15].

I due esempi citati – pure così distanti per il contesto storico generale, per il tono usato dai due sovrani, e, complessivamente, anche per gli esiti conclusivi – ci dicono, oltre a molto altro, almeno due cose interessanti sul dialogo tra un re ellenistico e una città greca. La prima cosa è che, a dispetto della semplificazione di Iperide sopra citata, nessun re – nemmeno il 'padrone del mondo', quale era Alessandro nel 324 – si rivolgeva a una città greca semplicemente emettendo «ordini» e aspettandosi che fossero eseguiti, soprattutto se il tema affrontato era così delicato e incideva sul nocciolo stesso della concezione di cittadino (nel mondo greco non meno di oggi): ovvero, l'insieme di diritti di cui un cittadino godeva. La seconda considerazione, che discende dalla prima, è che qualunque re aveva bisogno di costruirsi preliminarmente un consenso all'interno di quel mondo di equilibri delicati in cui interveniva. Il potere centrale e la diplomazia di corte, dunque, non solo operavano a costruire le basi di un linguaggio «polite and euphemistic»[16] e formalmente rispettoso delle autonomie locali, tale da poter essere ripreso – con minimi adattamenti – dai documenti successivamente emessi dalle città[17], ma verosimilmente individuavano in anticipo punti di riferimento pri-

[14] Ll. 31-34: ἔξεστι δὲ καὶ τοὺς λοιποὺς τοὺς ταῖς ὁμοίαις πολιτογραφίαις χρωμένους θεωρεῖν, ὧν καὶ οἱ Ῥωμαῖοί εἰσιν, οἳ καὶ τοὺς οἰκέτας ὅταν ἐλευθερώσωσιν προσδεχόμενοι εἰς τὸ πολίτευμα καὶ τῶν ἀρχαίων με[ταδι]δόντες, καὶ διὰ τοῦ τοιούτου τρόπου οὐ μόνον τὴν ἰδίαν πατρίδα ἐπηυξήκασιν, ἀλλὰ καὶ ἀποικίας <σ>χεδὸν [εἰς ἑβ]δομήκοντα τόπους ἐκπεπόμφασιν. Sul documento, e sui rapporti che ne risultano tra Larisa e Filippo V, vd. F.W. WALBANK, *Philip V of Macedon*, Cambridge 1940, 35, 69 n. 6, 164, 295-299; C. HABICHT, *Epigraphische Zeugnisse zur Geschichte Thessaliens unter der makedonischen Herrschaft*, in *Ancient Macedonia. I. Symp. Thessaloniki, August 26-29, 1968*, Thessaloniki 1970, 265-279 (273-279, con ridiscussione della cronologia); M.B. HATZOPOULOS, *Macedonian Institutions under the Kings. A Historical and Epigraphic Study*, I, Athens - Paris 1996, I, 402-403, 428; ID., *L'organisation de l'armée macédonienne sous les Antigonides. Problèmes anciennes et documents nouveaux*, Athènes - Paris 2001, 96, 124-125, 139-140.

[15] Si noti la significativa disposizione circa la collocazione delle due stele con le liste dei nuovi cittadini, nonché i testi delle epistole reali e dei relativi decreti della città, *all'interno* di altrettanti templi (ll. 44-45: …ὀγγράψαντας ἐν στάλλας λιθίας δύας κατθέμμεν τὰν μὲν ἴαν ἐν τὸν ναὸν τοῖ Ἄπλουνος τοῖ Κερδοίοι, τὰν δὲ ἄλλαν ἐν τὰν ἀκρόπολιν ἐν τὸν ναὸν τᾶς Ἀθάνας), laddove nel primo decreto l'indicazione alludeva piuttosto a un'esposizione all'aperto (l. 21: ...καὶ κατθέμεν τὰμ μὲν ἴαν ἐν τὸ ἱερὸν τοῖ Ἄπλουνος τοῖ Κερδοίοι, τὰμ μὰ ἄλλαν ἐν τὰν ἀκρόπολιν).

[16] Così WELLES, *New Texts*…, 258-259 definiva felicemente lo stesso termine διάγραμμα, rispetto alla sostanza dei rapporti di forza che esso regolamentava.

[17] Nel testo di Larisa i decreti cittadini si limitano a parafrasare, 'traducendolo' nel dialetto locale – e dunque in qualche modo appropriandosene –, e a sintetizzare il formulario adottato dalla cancelleria reale nelle epistole con le quali Filippo V fa conoscere alla città i suoi *desiderata* (cfr. BERTRAND, *Forme*…, 110-111); sulla negoziazione di una sorta di linguaggio condiviso nei decreti delle città d'Asia Minore che riconoscono i meriti di Antioco III, ne adottano dunque il 'registro evergetico' e tentano di ottenere

vilegiati in quegli esponenti politici locali disponibili ad accoglierne e mediarne le richieste. Nel giudizio di Diodoro o della sua fonte sulle ragioni del διάγραμμα del 324 Alessandro avrebbe disposto il richiamo degli esuli anche per potenziare, città per città, il partito a lui favorevole, così da stroncare ogni tentativo di «rivoluzione e rivolta»[18]; la prima lettera di Filippo V ai Larisei, per parte sua, lega l'iniziativa del re a un'ambasceria comprendente alcuni dei magistrati cittadini in carica, che avevano attirato la sua attenzione sulla diminuzione del numero di abitanti della città e il conseguente stato di parziale abbandono delle campagne[19]. Ma potrebbero moltiplicarsi gli esempi di iniziative analoghe da parte di sovrani ellenistici che interferirono direttamente con gli scenari politici e sociali delle singole πόλεις, tentando di alterarli a proprio vantaggio e al tempo stesso nascondendo il trauma dietro un formale rispetto delle regole e un linguaggio che oggi definiremmo, con espressione abusata, «politicamente corretto».

3. *Dai «traditori» di Demostene a quelli di Polibio*

Non c'è dubbio dunque che su questo punto una generalizzazione sia possibile, per tutte le città greche che, mantenendo una formale autonomia e sovranità sul proprio territorio, entrano in rapporto con i re macedoni e, più tardi, nella diretta sfera di influenza dei sovrani ellenistici: il potere regale interviene sempre su un tessuto di più o meno acute contrapposizioni preesistenti fra 'partiti' diversi, che spesso individuano istanze sociali lontane o inconciliabili, e le divisioni interne sono il grimaldello attraverso il quale un re riesce a tutelare i propri interessi a livello locale, a trovare difensori delle relazioni amichevoli istituite con la città – che spesso si traducono in forme di

i massimi vantaggi possibili entro lo spazio di manovra (e di pressione) loro concesso rinvio soprattutto a MA, *Antiochos*…

[18] Alessandro avrebbe preso il provvedimento ἅμα μὲν δόξης ἕνεκεν, ἅμα δὲ βουλόμενος ἔχειν ἐν ἑκάστῃ πόλει πολλοὺς ἰδίους ταῖς εὐνοίαις πρὸς τοὺς νεωτερισμοὺς καὶ τὰς ἀποστάσεις τῶν Ἑλλήνων (Diod. XVIII 8,2).

[19] Ll. 4-5: dei tre personaggi menzionati nell'epistola di Filippo come portavoce della città, due compaiono come ταγοί della città nello stesso anno in cui la lettera è inviata (l. 1), e uno dei due è ancora in carica al tempo della seconda lettera (l. 24); quest'ultima allude più genericamente al fatto che il re fosse a conoscenza dei fatti intercorsi nel frattempo (l. 26: πυνθάνομαι). Nella rappresentazione polibiana dei rapporti tra i re di Macedonia e le realtà locali – che è attenta in particolare proprio all'età di Filippo V – non vi è sostanziale differenza tra la Macedonia propria e la stessa Tessaglia (cfr. IV 76,2), ed è anzi estesa a quest'ultima regione l'istituzione degli ἐπιστάται, sommi magistrati cittadini che, in Macedonia, fungevano anche da terminale di collegamento con il potere centrale (V 26,5; non è certo, peraltro, che il termine sia qui da intendere in senso tecnico: cfr. HATZOPOULOS, *Macedonian*…, I, 381-396, 428-429, 485, 494-495; MARI, *Potere*…, 646-647; EAD., *L'activité*…, 219-221, con bibliografia essenziale sulle funzioni istituzionali degli ἐπιστάται).

controllo diretto – e sostenitori di specifiche richieste. Le fonti storiografiche per noi disponibili (primo fra tutti Polibio, che ha ben presente anche l'inserimento di Roma su questo scenario) privilegiano, come sempre, i mutamenti di alleanze delle città, dunque, se così si può dire, la loro politica estera: ma in qualche caso disponiamo comunque di indizi che permettono di intuire, dietro le mutevoli relazioni esterne di una πόλις greca di età ellenistica, la contrapposizione di gruppi di potere e blocchi sociali antagonisti[20].

Vista in questa chiave, ossia sotto la lente d'ingrandimento delle diverse situazioni locali, l''opposizione' ai monarchi ellenistici è dunque sempre un momento della dialettica politica *interna* alle città greche: mutano solo gli spazi di volta in volta concessi a un dibattito autentico fra 'partiti'; e muta progressivamente, com'è ovvio, il grado di consapevolezza che dell'estensione di quegli spazi hanno gli attori stessi del dibattito. Il dialogo a distanza fra due grandi oppositori della monarchia macedone e poi ellenistica in Grecia, Demostene e Polibio (ai due estremi dell'arco cronologico indicato in apertura) è, in questo senso, davvero illuminante. In un celebre passo del XVIII libro delle *Storie* Polibio accusa di scarsa lungimiranza la politica antimacedone di Demostene e, soprattutto, contesta la definizione di «traditori» riservata dall'oratore ai *leaders* filomacedoni delle diverse città greche, che avevano preparato la strada, città per città, all'egemonia di Filippo II sulla Grecia intera[21]. Come osserva Polibio, la storia ha dato torto a Demostene e ragione a coloro che egli aveva accusato di essere «traditori», e che avevano avuto in realtà il merito di ottenere i massimi vantaggi *possibili* per le loro città, sfruttando nel migliore dei modi la situazione 'internazionale' ma senza abolire le leggi patrie, senza introdurre presìdi nemici per garantirsi una posizione di forza, in altre parole senza «mettere la città nelle mani dei nemici»[22].

[20] Si veda in questo senso la ricostruzione delle vicende di Cizico in J. THORNTON, *Una città e due regine.* Eleutheria *e lotta politica a Cizico fra gli Attalidi e i Giulio Claudi*, "MediterrAnt" 2 (1999), 497-538, in particolare, per le conclusioni di ordine generale che qui riprendo, 512-513 e n. 80, con alcuni esempi significativi e bibliografia; dello stesso si vd. anche l'ampia e circostanziata ricostruzione delle vicende della Beozia tra seconda e terza guerra romano-macedonica in *Lo storico il grammatico il bandito. Momenti della resistenza greca all'*imperium Romanum, Catania 2001², 39-99.

[21] Polyb. XVIII 14-15; per il tema dei 'traditori' nelle orazioni demosteniche, cfr., *e.g.*, Dem. IX 49; 53-68; XVIII 42-49, 295-296; XIX 259-268.

[22] Si confronti la descrizione che Polibio dà della politica dei *leaders* filomacedoni arcadi, messenii, tessali e beoti, con particolare enfasi su arcadi e messenii – per il prevalente interesse peloponnesiaco della sua prospettiva –, a XVIII 14,6-10, espressamente *rifiutando* per costoro la definizione di προδόται τῆς Ἑλλάδος, e il chiarimento esplicito di quali comportamenti portino, viceversa, a meritare una simile definizione (15,1-4: «è dunque difficile determinare a chi si potrebbe a buon diritto riferire questa definizione, ma ci si accosterebbe moltissimo alla verità attribuendola a tutti quegli uomini che nelle circostanze di estrema difficoltà, o per la propria sicurezza e a proprio vantaggio, o per ostilità verso gli avversari politici, mettono le città nelle mani dei nemici [ἢ τῆς ἰδίας ἀσφαλείας καὶ λυσιτελείας χάριν ἢ τῆς πρὸς τοὺς ἀντιπολιτευομένους διαφορᾶς ἐγχειρίζουσι τοῖς ἐχθροῖς τὰς πόλεῖς], o ancora,

Questa è la nuova frontiera del concetto di «tradimento» individuata da Polibio: ma tra Demostene e lo storico di Megalopoli ci sono, oltre com'è ovvio all'esito della battaglia di Cheronea[23], due secoli di progressiva assuefazione alle ingerenze di sempre più ingombranti poteri esterni e, più concretamente, l'esperienza politica di Filopemene, Licorta e dello stesso Polibio nella gestione degli impari rapporti tra la lega achea e Roma[24]. Per Demostene l'idea di una Grecia controllata da un sovrano 'straniero' era *in sé* inaccettabile, e l'eredità politica delle πόλεις semplicemente inconciliabile con il modello di stato venuto dal nord: di qui la sua celebre metafora giuridica che fa di Filippo II lo «schiavo» o «bastardo» che dilapida un patrimonio – l'egemonia sul mondo greco – che non gli spetta[25]. I toni di Demostene restano a lungo po-

magari, a quanti, accogliendo un presidio e cercando all'esterno un sostegno alle loro inclinazioni e ai loro progetti [συγχρώμενοι ταῖς ἔξωθεν ἐπικουρίαις πρὸς τὰς ἰδίας ὁρμὰς καὶ προθέσεις], sottomettono la patria all'autorità dei più potenti. Tutte le persone di questo genere si potrebbero convenientemente classificare sotto il nome di traditori»).

[23] Polibio certamente applica, nel suo 'processo' a Demostene, un giudizio *a posteriori* su cui pesa moltissimo l'esito finale della politica degli antimacedoni ateniesi, ovvero il disastro di Cheronea (cfr. F.W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, Oxford 1957-79, II, 566: «P.'s criticism of Demosthenes [like his definition of treachery] is based on the criterion of success»); egli ha inoltre una visione necessariamente meno 'atenocentrica' della storia greca dei decenni centrali del IV secolo, che gli permette di guardare con comprensione alle scelte politiche di *élites* locali che non si allinearono alla politica di Demostene: come ha mostrato D. MUSTI, in questo mutamento di prospettiva si ha in primo luogo «la codificazione delle concezioni particolaristiche e autonomistiche di età ellenistica» (*Polibio negli studi dell'ultimo ventennio [1950-1970]*, in *ANRW* I.2, 1972, 1114-1181 [1160-1161]; cfr. ID., *Polibio e l'imperialismo*…, 72).

[24] Cfr., *e.g.*, Polyb. XXIV 8-13, con il puntuale commento e l'ampia recensione critica di J. THORNTON, in D. MUSTI (ed.), *Polibio. Storie. Libri XIX-XXVIII*, traduzione di F. CANALI DE ROSSI, note di J. THORNTON, Milano 2004, 424-433; ID., *Il silenzio di Aristeno: nota a Polibio 22, 10 e 24, 11-13*, "RCCM" 37 (1995), 261-272; ID., *Lo storico*…, 101-148, e l'ampia disamina di H. NOTTMEYER, *Polybios und das Ende des Achaierbundes. Untersuchungen zu den römisch-achaiischen Beziehungen, ausgehend von der Mission des Kallikrates bis zur Zerstörung Korinths*, München 1995. Sulla concezione del 'tradimento' qui delineata da Polibio, ispirata alla violazione del principio di αὐτονομία nel senso via via più ristretto che il termine aveva assunto nel lessico politico-diplomatico greco tra IV secolo ed età ellenistica (cfr. *supra*), essenziali considerazioni in MUSTI, *Polibio e l'imperialismo*…, 70-75.

[25] Dem. IX 30-31; cfr., con toni simili, [Dem.] XVII 23. Nel passo della III *Filippica* il confronto è tra i danni arrecati alla Grecia dall'imperialismo ateniese e spartano, che si configurano almeno come perpetrati «da figli legittimi della Grecia» (ὑπὸ γνησίων γ' ὄντων τῆς Ἑλλάδος) e assomigliano perciò alla condizione di un figlio ed erede legittimo che disperde un grande patrimonio *che comunque gli appartiene*, e l'espansionismo di Filippo, paragonabile invece all'agire dissennato di uno schiavo o di qualcuno che si sia sostituito agli eredi legittimi (δοῦλος ἢ ὑποβολιμαῖος) e che sperperi qualcosa di non suo. Tra i molti richiami polemici di Demostene all'origine *non greca* di Filippo, inoltre, questo passo è di particolare interesse perché configura come particolarmente insultante una posizione dei Macedoni 'intermedia' tra quelle dei 'veri' Greci e dei barbari degni di qualche apprezzamento (οὐ μόνον οὐχ Ἕλληνος ὄντος οὐδὲ προσήκοντος οὐδὲν τοῖς Ἕλλησιν, ἀλλ' οὐδὲ βαρβάρου ἐντεῦθεν ὅθεν καλὸν εἰπεῖν, detto dello stesso Filippo); tale posizione ha le sue origini culturali in un certo disagio della Grecia delle πόλεις a 'classificare', in termini identitari, alcune regioni del nord, e più in particolare

polari, fra i *leaders* democratici che ad Atene si battono, poco o molto tempo dopo, contro ogni forma di cedimento ai re ellenistici (si pensi a Iperide o a Democare); Polibio, viceversa, è l'ultimo erede di una corrente che già ai tempi di Demostene, *mutatis mutandis*, aveva espresso posizioni più realistiche, ammesso la realtà dei nuovi rapporti di forza e non escluso a priori la possibilità di trattare con ingombranti sovrani esterni se ciò consentiva di difendere quanto era ancora difendibile della αὐτονομία e della dignità del proprio stato. Per Polibio, un'alleanza con un re conclusa «partendo da zero» (ἐξ ἀκεραίου) – ossia in assenza di patti preesistenti – o anche il passaggio da un'alleanza a un'altra non sono *di per sé* condannabili; ciò che conta è la difesa di un certo grado di αὐτονομία nella vita di uno stato, secondo una concezione ormai disposta a vedere nell'αὐτονομία anche «una riduzione in termini piuttosto ristretti dell'ideale di libertà»[26]. I giudizi di Polibio sull'agire di *singoli* sovrani, nei rapporti con le città e gli ἔθνη greci, illuminano meglio di ogni considerazione astratta la *Realpolitik* cui uomini come Filopemene ed egli stesso progressivamente si erano piegati, soprattutto nei riguardi di Roma: la linea di discrimine, in quei giudizi, è sempre rappresentata dal rispetto – almeno formale – per la tradizione politica greca, dalla capacità di rinunciare ad atteggiamenti 'tirannici', e più concretamente, com'è ovvio e comprensibile, dalla disponibilità a dialogare in via privilegiata con la lega achea, e più in generale con le classi politiche greche più vicine al modello 'moderato' caro a Polibio e con le forze sociali che in esse si riconoscevano. L'opposto giudizio riservato a due re di Macedonia – Antigono Dosone e il suo successore Filippo V –, assurti a paradigmi opposti di regalità (o meglio ancora dell'opposizione tra regalità e tirannide) è, in questo senso, parlante[27].

la Macedonia, di cui Tucidide è il testimone più insospettabile (cfr. IV 124,1, con S. HORNBLOWER, *A Commentary on Thucydides*, II, Oxford 1996, 391-393; M. MARI, *Tucidide e la frontiera settentrionale dell'*Hellenikon, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'antiquité. V. Actes du Ve colloque international de Grenoble, 8-11 octobre 2008*, c.s.), ma di certo non l'unico (cfr., da tutt'altro punto di vista, Isoc. V 154, su cui in n. 62). Di certo, poi, la frase di Demostene in questione presuppone una 'gerarchia di nobiltà' anche fra le popolazioni barbariche, a sua volta tutt'altro che nuova nella cultura greca di età classica.

[26] MUSTI, *Polibio e l'imperialismo*…, 72.

[27] Cfr. in particolare Polyb. II 70, per l'elogio di Antigono Dosone nel momento in cui ne viene narrata la morte, e, tra i numerosi passi contenenti aspri giudizi negativi su Filippo V e la sua progressiva trasformazione in tiranno sanguinario, l'ampio *excursus* di V 9-12, innescato dal racconto del saccheggio del santuario etolico di Termo nel 218 e contenente un esplicito confronto di Filippo con Dosone (9,8-10), con Filippo II e Alessandro (10). Sui due passi, e sul giudizio espresso da Polibio sui due sovrani, esplicitamente condizionato dalle scelte da loro compiute, in particolare, nel trattare gli affari del Peloponneso, nonché da una fondamentale incapacità di comprendere «the Macedonian stand-point», cfr. F.W. WALBANK, Φίλιππος τραγῳδούμενος*: a Polybian Experiment*, "JHS" 58 (1938), 55-68; ID., *Philip*…, 13-23, 54-56, 258-264, 278-282; ID., *A Historical*…, I, 287-291, 546-550; S. LE BOHEC, *L'apport des inscriptions de Macédoine (1940-1993) à la connaissance du règne de Philippe V*, in *Inscriptions of Macedonia. III International Symposium on Macedonia, Thessaloniki, 8-12 December 1993*, Thessaloniki 1996, 73-82;

Chi esamini le voci polemiche verso i sovrani ellenistici che affiorano nella letteratura greca superstite dalla seconda metà del IV al pieno II secolo a.C. non può dunque sottrarsi all'impressione che l'attenzione primaria di chi parla sia quasi sempre rivolta non a quei sovrani, ma alla dialettica politica interna alla πόλις o all'ἔθνος di appartenenza. Non si tratta di una deformazione dovuta alle fonti: non del tutto, almeno. Di fatto, come si diceva, il conflitto tra sostenitori dei sovrani (o parti politiche disposte a dialogare con loro) e più o meno tenaci oppositori del loro potere nelle città greche seguì sostanzialmente i canoni, consolidati da secoli, della lotta fra partiti (στάσις)[28]. In questa prospettiva – quella cioè che sottomette il giudizio sulla politica di un sovrano, e sulle scelte di politica estera di una città, agli interessi di una singola parte politica –, le posizioni di Demostene e di Polibio sono in fondo assai vicine, sia pure nella netta diversità delle valutazioni: la stessa discussione polibiana sul corretto uso di un termine classico della polemica politica greca, quale προδότης[29], in fondo lo dimostra.

4. Κόλακες, ἀσέβεια, κατάλυσις τοῦ δήμου: *il bagaglio lessicale dell'Atene democratica alla prova dei tempi nuovi*

Gli esempi della prospettiva appena indicata (lettura dei rapporti tra città e sovrani sotto l'ottica esclusiva, o prevalente, del dibattito politico interno, risemantizzazione di termini classici del linguaggio politico della Grecia delle libere πόλεις) potrebbero naturalmente moltiplicarsi. Un caso esemplare è rappresentato, tra la fine del IV secolo e gli inizi del III, dai rapporti di Demetrio Poliorcete con Atene: esemplare perché viene da un'epoca decisiva per la definizione di quel linguaggio del 'dialogo' tra sovrani e città ellenistiche cui facevo cenno in precedenza, ma soprattutto per l'eccezionale ricchezza della documentazione sul personaggio[30]. Demetrio fu sentito, nel-

EAD., *Antigone Dôsôn roi de Macédoine*, Nancy 1993; HATZOPOULOS, *Macedonian*…, I, 261-262 n. 3, 265, 298-303. Sulle diverse sfumature del giudizio polibiano sui re ellenistici cfr. A.J. POMEROY, *Polybius' Death Notices*, "Phoenix" 40 (1986), 407-423 (419); D. MUSTI, *Introduzione*, in ID. (ed.), *Polibio. Storie. Libri I-II*, traduzione di M. MARI, note di J. THORNTON, Milano 2001, 5-94 (66-69); B. VIRGILIO, *Polibio, il mondo ellenistico e Roma*, in ID. (ed.), *Studi ellenistici* XX, cit., 315-345 [329-341].

[28] Sulle στάσεις di età classica e la loro rappresentazione nelle fonti si vd. H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985; resta ricco di spunti penetranti G.E.M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, London 1981, part. 49, 78-79, 283-300.

[29] Utilizzato con grande enfasi, nelle *Storie* di Erodoto, da popolazioni greche che rigettano la prospettiva di un'alleanza con i Persiani (*e.g.* VIII 30,2 [per i Focesi]; 144,2 [nel celebre discorso degli Ateniesi contenente un'enfatica definizione dell' Ἑλληνικόν]).

[30] All'interno dell'estesa bibliografia moderna sulle origini e gli orientamenti di tale tradizione si tengano presenti almeno E. MANNI, *Plutarchi Vita Demetri Poliorcetis*, Firenze 1953, introduzione; F.

la tradizione letteraria contemporanea ma anche in quella molto più tarda, come l'unico o il più diretto erede di Alessandro, e come colui che più di tutti i successori del conquistatore dell'Asia seppe rinnovare le regole della politica, della vita pubblica, e – per usare un'espressione moderna – della comunicazione di massa. Di nessun altro re ellenistico (escluso naturalmente Alessandro) conosciamo, così, tanti particolari biografici; né ha confronti la conservazione, grazie ad autori tardi come Diodoro, Plutarco e Ateneo, di tanti frammenti vivi di una vera e propria letteratura di opposizione fiorita nell'Atene dell'età di Demetrio: è il caso di Democare, che di quella opposizione fu un *leader* attivissimo, di Filippide e di altri poeti comici, o, in posizione più defilata, dell'erudito e storico Filocoro. Se ci allontaniamo da Atene – come sempre – la ricostruzione del quadro è più faticosa: ma molto conosciamo, grazie a frammenti di informazione letteraria e soprattutto alla documentazione epigrafica e archeologica, dei rapporti di Demetrio (in qualche caso da solo, in altri associato al padre Antigono, come nel culto ateniese dei θεοὶ Σωτῆρες) con un gran numero di città della Grecia propria, dell'Asia Minore e dell'Egeo, alcune delle quali sorte o rifondate per sua iniziativa, come Sicione e Demetriade[31]. Se Atene rappresenta un caso, come al solito, tutto particolare (per la perdurante vivacità del suo dibattito politico interno, per l'abbondanza delle testimonianze epigrafiche, per la ricchezza della produzione letteraria), non è azzardato immaginare che nell'epoca delicata in cui si formarono e consolidarono i grandi regni ellenistici dinamiche simili fossero contemporaneamente all'opera in altre città greche. Di certo, quale che fosse il grado di maturità e di raffinatezza del dibattito politico interno, tutte dovettero affrontare lo stesso problema: ridefinire se stesse, l'idea stessa di πόλις, lo spazio residuale del dibattito politico interno, e trovare una misura e una forma di dialogo con un sempre più ingombrante potere esterno[32].

JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, III b, Suppl., I, Leiden 1954, 542-544; R.B. KEBRIC, *In the Shadow of Macedon: Duris of Samos*, Wiesbaden 1977, 55-60; GOUKOWSKY, *Diodore…*, IX-XXIV; A. MASTROCINQUE, *Demetrios tragodoumenos. Propaganda e letteratura al tempo di Demetrio Poliorcete*, "Athenaeum" n.s. 57 (1979), 260-276; G. MARASCO, *Introduzione alla biografia plutarchea di Demetrio*, "Sileno" 7 (1981), 35-70; ID., *Democare di Leuconoe. Politica e cultura in Atene fra IV e III sec. a.C.*, Firenze 1984, 53 ss., 93-99; C. BEARZOT, *Storia e storiografia ellenistica in Pausania il Periegeta*, Venezia 1992, 72-74, 83-84; F. LANDUCCI GATTINONI, *Duride di Samo*, Roma 1997, 194-204; EAD., *Diodoro…*, X-XII, XXI-XXII; V. COSTA, *Filocoro di Atene. I. Testimonianze e frammenti dell'*Atthis, Tivoli 2007, 20, 34-35, 312-318, 390-397, 399-404.

[31] Per un riesame complessivo della tradizione letteraria su Demetrio e una valorizzazione della documentazione epigrafica e archeologica a proposito di un aspetto centrale della politica di Demetrio verso le città greche, e viceversa (quello 'religioso'), rinvio al mio studio *Una pietà…*

[32] Cfr. P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs*, "BCH" suppl. 12, Athènes - Paris 1985, 39-52; BERTRAND, *Forme…*; MA, *Antiochos…*, 179-242. Alle opere generali sull'età ellenistica citate in

Come ai tempi di Demostene (e poi di Iperide), anche ai tempi dei primi Antigonidi l'opposizione ateniese al sovrano 'straniero' assume in primo luogo l'aspetto di un attacco duro e costante ai suoi sostenitori *all'interno della città*. La polemica contro gli onori divini concessi a Demetrio e a suo padre Antigono nel 307, e più tardi rinnovati a Demetrio in forme diverse, colpisce, molto prima e più duramente che i due sovrani, gli «adulatori» (κόλακες, altro termine dalla lunga storia, nel lessico politico greco)[33] che hanno reso possibili onori tanto rivoluzionari[34]. La categoria dell'«empietà» (ἀσέβεια) è applicata dunque, in primo luogo, a chi fa costruire altari per dèi viventi e viola le tradizioni religiose della città pur di garantire e accrescere il proprio potere: la γραφὴ ἀσεβείας, del resto, e tutto il connesso linguaggio di ispirazione sacrale che descriveva il comportamento del 'nemico della patria' come «empio» era un'arma tradizionale della lotta politica *interna* alla πόλις[35],

n. 3, molte delle quali fanno ampio spazio all'argomento, si aggiungano M. WÖRRLE - P. ZANKER (edd.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus. Kolloquium, München, 24. bis 26. Juni 1993*, München 1995; all'interno del volume dell'opera collettiva curata da S. SETTIS lì citato, le valide sintesi di M.D. CAMPANILE (379-403) e di R. FÖRTSCH (405-465); l'ampia e recente analisi di GRIEB, *Hellenistische…* Sul tema degli onori divini ai sovrani resta prezioso C. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, München 1970², da confrontare con la brillante sintesi recente di A. CHANIOTIS, *The Divinity of hellenistic Rulers*, in ERSKINE (ed.), *A Companion…*, 431-445; utile anche il lavoro di F.W. WALBANK, *Könige als Götter. Überlegungen zum Herrscherkult von Alexander bis Augustus*, "Chiron" 17 (1987), 365-382.

[33] Si pensi solo, all'interno della commedia attica di V secolo – della quale evidentemente Filippide si sentiva erede – all'omonima opera di Eupoli (i Κόλακες, appunto) e alla rappresentazione derisoria che in essa si dava dell'*entourage* del ricchissimo Callia: è notevole tra l'altro, in continuità con le polemiche che colpiranno più tardi le debosciate corti dei tiranni di Sicilia e dei re ellenistici, che anche nel caso di Callia si insistesse su tratti di decadimento morale specificamente imputati a influenza orientale (su questo, e per la rivendicazione alla commedia di Eupoli di intenti non di generica satira 'sociale', ma di precisa polemica politica, si vd. M. NAPOLITANO, *Callia, Alcibiade, Nicia: i* Kolakes *di Eupoli come commedia politica*, "SemRom" 8, 2005, 45-66; cfr. *ibid.*, per l'uso del tema della κολακεία nelle commedie di Aristofane, 60-61).

[34] Anche se, com'è ben noto, non del tutto privi di precedenti nella storia, ormai secolare, del 'culto della personalità' nelle città greche: sui precedenti pre-ellenistici si vd. HABICHT, *Gottmenschentum…*, 3-12 e, per i casi singoli più significativi, J.-F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Athènes - Paris 1981, 7-23, 206-209; M.A. FLOWER, *Agesilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult*, "CQ" n.s. 38 (1988), 123-134; M. ZAHRNT, *Dions Rückkehr aus Leontinoi*, "AHB" 14 (2000), 171-179; A.B. BOSWORTH, *Heroic Honours in Syracuse*, in W. HECKEL - L.A. TRITLE (edd.), *Crossroads of History. The Age of Alexander*, Claremont 2003, 11-28; B. CURRIE, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005, 4-5, 105, 158, 165, 168-170, 181, 191, 194; J. SERRATI, *A Syracusan Private Altar and the Development of Ruler-Cult in Hellenistic Sicily*, "Historia" 57 (2008), 80-91; M. MARI, *From Hagnon to Brasidas. Thucydides 5.11.1 and Amphipolis in 422 B.C.*, in G.J. OLIVER - Z. ARCHIBALD (edd.), *The Power of the Individual in Ancient Greece. Essays in honour of Professor J.K. Davies* (c.s.).

[35] Sulla continuità, anche formale, tra le accuse di 'empietà' rivolte ai sostenitori degli onori divini per alcuni sovrani viventi nella prima età ellenistica e la tradizione democratica della γραφὴ ἀσεβείας, con le relative, esplicite implicazioni politiche, cfr. M. MARI, *Macedonians and pro-Macedonians in Early Hellenistic Athens: Reflections on* ἀσέβεια, in PALAGIA - TRACY (edd.), *Macedonians…*, 82-92; per le utilizzazioni politiche dell'accusa di 'empietà' nell'Atene di V e IV secolo cfr. E. DERENNE, *Les procès*

che si arrivasse o meno alla formalizzazione di un'accusa di «empietà»[36]. In questo senso non può stupire che le tradizioni politiche dell'Atene democratica e il relativo linguaggio fossero esplicitamente evocati nei versi del poeta comico Filippide citati da Plutarco e volti a mettere alla berlina le iniziative di Stratocle (*leader* del partito filoantigonide e, nell'ottica dei suoi avversari, inevitabilmente un κόλαξ) in onore di Antigono e Demetrio, nuovi dèi della città: le accuse rivolte a Stratocle sono quelle, classicamente associate, di «empietà» e «sovversione della democrazia»[37]. Per quanto la «democrazia» restaurata formalmente proprio da Demetrio nel 307 fosse cosa ben diversa da quella che aveva a suo tempo processato per empietà Fidia, Anassagora e Alcibiade e anche da quella che per lo stesso motivo aveva messo a morte Socrate, la γραφὴ ἀσεβείας restava ancora, in primo luogo, il 'cavallo di Troia' per ogni accusa di κατάλυσις τοῦ δήμου[38]. Al tempo stesso è evidente negli autori ateniesi anti-antigonidi della prima età ellenistica la contiguità tra la γραφὴ ἀσεβείας *in senso stretto*, che come tale poteva colpire, a rigore, solo un cittadino[39], e la rappresentazione del monarca stesso – formal-

d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au Ve et au IVe siècles avant J.-C., Liège - Paris 1930; R.A. BAUMAN, *Political Trials in Ancient Greece*, London - New York 1990, part. 37-49, 62-68, 105-127; L.-L. O'SULLIVAN, *Athenian Impiety Trials in the Late Fourth Century B.C.*, "CQ" n.s. 47 (1997), 136-152.

[36] Un esempio efficace viene dal linguaggio evocativo utilizzato da Dinarco per descrivere l'operato negativo di Demostene: in più punti dell'orazione *Contro Demostene* si suggerisce l'idea che questi sia un vero e proprio fattore di 'contaminazione' per la città, ed è evidente che quello utilizzato da Dinarco non è un puro espediente retorico, ma l'evocazione di un retroterra culturale e, più specificamente, di un *linguaggio politico* comuni a lui e al suo pubblico (cfr. I. WORTHINGTON, *A Historical Commentary on Dinarchus. Rhetoric and Conspiracy in Later Fourth-Century Athens*, Ann Arbor 1992, 137, 246).

[37] Philippid. fr. 25 Kassel - Austin, tratto dalle citazioni in Plut. *Dem.* 12,7 e 26,5: il poeta comico, «da avversario di Stratocle qual era», lo accusò – con una parafrasi esplicita – di ἀσέβεια e di κατάλυσις τοῦ δήμου in versi che descrivevano i prodigi nefasti seguiti, ad Atene, all'introduzione di onori eccezionali per Antigono e Demetrio, tra i quali l'inserimento della loro effigie tra quelle delle divinità ritratte sul peplo di Atena esposto durante le Panatenee (διὸ καὶ Φιλιππίδης ἐχθρὸς ὢν τοῦ Στρατοκλέους ἐν κωμῳδίᾳ πρὸς αὐτὸν ἐποίησε ταῦτα· "δι' ὃν ἀπέκαυσεν ἡ πάχνη τὰς ἀμπέλους, |δι' ὃν ἀσεβοῦνθ' ὁ πέπλος ἐρράγη μέσος |τὰς τῶν θεῶν τιμὰς ποιοῦντ' ἀνθρωπίνας. |Ταῦτα καταλύει δῆμον, οὐ κωμῳδία"); sulla vicenda del peplo informano anche Plut. *Dem.* 10,5 e Diod. XX 46,2.

[38] La combinazione delle due accuse è particolarmente chiara nel caso del processo ad Alcibiade: cfr., per le fonti e la discussione, BAUMAN, *Political…*, 62-67; C. BEARZOT, *Anomalie procedurali ed elusione del 'nomos' nei processi per alto tradimento: 'eisanghelia' e 'asebeia'*, in M. SORDI (ed.), *Processi e politica nel mondo antico*, Milano 1996, 71-92; W.D. FURLEY, *Andokides and the Herms. A Study of Crisis in Fifth-Century Athenian Religion*, London 1996; si vd. anche i saggi di S.C. TODD e di E. CARAVAN in D.L. CAIRNS - R.A. KNOX (edd.), *Law, Rhetoric, and Comedy in Classical Athens. Essays in Honour of D.M. MacDowell*, Swansea 2004, 87-102 e 103-112.

[39] Per colpe quali l'introduzione di nuove divinità (come nel caso di Stratocle), atti offensivi nei confronti di divinità e riti tradizionali, la violazione o l'uso improprio di uno spazio sacro. Sugli aspetti tecnici e giuridici cfr. più in particolare J. RUDHARDT, *La définition du délit d'impiété d'après la législation attique*, "MH" 17 (1960), 87-105; R. PARKER, *Law and Religion*, in M. GAGARIN - D. COHEN (edd.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 61-81.

mente estraneo al corpo civico – come ἀσεβής, in quanto eversore *in prima persona* del complesso di valori etici e religiosi condivisi dalla comunità dei πολῖται.

5. *Re o tiranni?*

Quello appena citato è, se si vuole, un ennesimo slittamento semantico all'interno del linguaggio politico greco già ben percepibile nella primissima età ellenistica[40] e reso possibile dall'essere la ἀσέβεια un elemento centrale sia della rappresentazione dell''altro', dell'estraneo, del nemico (che è per definizione, almeno dalle guerre persiane in giù, violatore degli spazi sacri dei Greci)[41], sia del ritratto topico del tiranno, il nemico per eccellenza della πόλις[42]. Il re ellenistico che si rende colpevole di offese alla tradizione religiosa di una città, che non rispetta un santuario, o che commette altre colpe di ordine sacrale, è per ciò stesso assimilabile a un tiranno d'altri tempi. Né può stupire che in quest'ultima chiave anche altri *topoi* della rappresentazione del tiranno siano frequentemente applicati ai re ellenistici da chi contesta la legittimità del loro ruolo o, più specificamente, la loro ingerenza negli affari interni della città. La tradizione su Demetrio Poliorcete offre anche in questo caso, nella sua ricchezza senza confronti, molte conferme. La *Vita di Demetrio* plutarchea, attingendo a una ricca e variegata tradizione contem-

[40] Per esempi di questo 'slittamento' tra accusa formale di ἀσέβεια (rivolta ad esponenti, ateniesi, del partito avverso) e rappresentazione del nemico (macedone) come un pericolo, reale o potenziale, per le tradizioni religiose della città, dunque come ἀσεβής egli stesso, nella tradizione letteraria ateniese della prima età ellenistica rinvio al mio *Macedonians*…

[41] Cfr. MARI, *Macedonians*…, 82. Nella più celebre definizione dell''identità greca' consegnataci dalla letteratura antica, che Hdt. VIII 144,2 fa pronunciare al portavoce degli Ateniesi durante l'ambasceria di Alessandro I di Macedonia per conto di Mardonio, nell'inverno 480/479, la necessità di vendicare «le statue e le dimore degli dèi incendiate e distrutte» dai Persiani è citata come motivo «primo e più importante» (πρῶτα … καὶ μέγιστα), ancor prima dell'appartenenza all' Ἑλληνικόν, della fedeltà ateniese alla causa comune (sul notissimo passo e l'eventuale presenza, al suo interno, di una sorta di 'gerarchia' fra i due ordini di motivazioni si vd. R. THOMAS, *Ethnicity, Genealogy, and Hellenism in Herodotus*, in I. MALKIN, [ed.], *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge - London 2001, 213-233 [214-215]). Il tema, variamente ripreso dalla propaganda isocratea a sostegno di una nuova 'crociata' antipersiana, fu in effetti rilanciato da Filippo II alla vigilia della costituzione della 'lega di Corinto' (Diod. XVI 89,2: cfr., per il 'salto di qualità' concettuale rispetto alla tradizione invece esclusivamente intragreca degli ἱεροὶ πόλεμοι, D. MUSTI, *Tra guerra giusta e guerra santa. La Grecia dalle guerre sacre alla spedizione di Alessandro Magno*, "StudStor" 43, 2002, 709-723).

[42] Sul progressivo cristallizzarsi, nella letteratura greca soprattutto di V e IV secolo, dei tratti 'topici' del tiranno come sovvertitore dell'ordine – naturale e umano: cfr. rispettivamente Hdt. V 92α1 e III 80,5 –, collettore di ogni vizio, figura 'smisurata' per eccellenza, si vd. C. CATENACCI, *Il tiranno e l'eroe. Per un'archeologia del potere nella Grecia antica*, Milano 1996, e il contributo dello stesso autore in questo volume (*Tra eversione e fondazione. La tirannide nella Grecia arcaica e classica*).

poranea, allinea praticamente *tutti* i *topoi* del ritratto del tiranno: mancanza di rispetto per le tradizioni religiose e incontinenza sessuale (addirittura fuse insieme nello sconcertante episodio del soggiorno nel Partenone trasformato in *garçonnière*), comportamenti arroganti e irriguardosi nei confronti delle istituzioni cittadine, amore per il lusso e gusto per le apparizioni 'teatrali'[43].

Come nel caso della ἀσέβεια, anche questi richiami alla tirannide (che spesso diventano definizione esplicita) sono una forma di slittamento semantico. Il tiranno della tradizione arcaica e classica era infatti per definizione, diversamente dal sovrano ellenistico, un prodotto tutto *interno* della dinamica politica della πόλις, anzi, nella celebre definizione platonica, lo stadio estremo della «malattia» che la divorava[44], e nello stesso senso si lasciavano descrivere come «tirannidi», sia pure di un tipo tutto particolare, i regimi personali della Sicilia di età classica: ma già Demostene poteva descrivere come una τυραννίς anche il regime di Filippo II che minacciava – dall'esterno – la sopravvivenza dei liberi regimi costituzionali (πολιτεῖαι) della Calcidica (I 5). Nella pura astrazione politica, naturalmente, βασιλεία e τυραννίς erano due forme costituzionali ben distinte (e suddivise all'interno, almeno nella riflessione aristotelica, in una serie ulteriore di sottogeneri): eppure proprio Polibio, che fu uno dei teorici più celebri della μεταβολὴ πολιτειῶν, e dunque della necessità di *distinguere* forme di potere nate da basi non comparabili[45], non esita a chiamare «tiranno» il re di Macedonia Filippo

[43] Cfr., per limitarmi solo a qualche esempio significativo, Plut. *Dem.* 23,5 - 24,1; 26,5 = Philippid., fr. 25 Kassel - Austin (sull'alloggio nel Partenone concesso dagli Ateniesi a Demetrio e occasione, per il re, di sfrenatezze sessuali [cfr. anche Clem. Alex. *protr.* IV 54,6]; l'ironia del poeta comico colpiva anche altri onori concessi al re e sentiti come 'empi': cfr., oltre ai riferimenti di cui in n. 37, l'allusione all'iniziazione 'irregolare' ai misteri eleusini, sulla quale si diffondeva anche Philoch., *FGrHist* 328,69-70 e, in maniera meno ostile ai comportamenti del re, Diod. XX 110,1); l'apparizione in teatro, «alla maniera degli attori tragici», in occasione del ritorno ad Atene dopo la fuga di Lacare (Plut. *Dem.* 34,4-7); più in generale lo stile di vita appunto 'teatrale' (τραγῳδία) e l'amore per il lusso (τρυφή: 41,6 - 42,1), che accompagnano Demetrio fino al solenne funerale (53,1: ἔσχε μέντοι καὶ τὰ περὶ τὴν ταφὴν αὐτοῦ τραγικήν τινα καὶ θεατρικὴν διάθεσιν). Questo aspetto del carattere di Demetrio attirò certamente l'attenzione di Duride (cfr. per es. *FGrHist* 76,14, da Athen. XII 50,536a), e alla sua rappresentazione deve certamente molto la *Vita* plutarchea (cfr. gli studi cit. in n. 30); per l'uso di forme di comunicazione 'teatrale' cfr. VON HESBERG, *The King…* Per la tradizione sulla disordinata vita sessuale di Demetrio e, in particolare, i suoi rapporti con le etere, P. WHEATLEY, *Lamia and the Besieger: an Athenian hetaera and a Macedonian king*, in PALAGIA - TRACY, *The Macedonians…*, 30-36; in generale sul ruolo delle donne nelle corti ellenistiche cfr. D. OGDEN, *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*, London 1999.

[44] Plat. *resp.* VIII 1,544c: le quattro forme di governo prese in esame sono quella «cretese e laconica», l'oligarchia, la democrazia e infine ἡ γενναία δὴ τυραννὶς καὶ πασῶν τούτων διαφέρουσα, τέταρτόν τε καὶ ἔσχατον πόλεως νόσημα.

[45] Nel celebre *excursus* del VI libro, volto a illustrare i vantaggi di una perfetta 'costituzione mista' quale, a suo parere, quella romana (si vd., in questo volume, il contributo di L. CANFORA, *Il mito della "costituzione mista"*), ma anche, appunto, l'inevitabilità 'fisiologica' di un alternarsi delle forme di governo 'pure' secondo uno schema ciclico (3-9): proprio perché risultante dalla commistione delle forme

V e a dipingerlo secondo tutti i canoni del genere. Non sorprende che anche questa famosa digressione (V 9-12) sia innescata da un atto di ἀσέβεια, le devastazioni arrecate al santuario federale degli Etoli a Termo, nel 218 a.C., come vendetta per i danni arrecati dagli stessi Etoli ai santuari di Dodona in Epiro e di Dion in Macedonia. Filo conduttore di questi capitoli, nei quali il sovrano 'empio' è messo a confronto – a suo totale svantaggio – con re macedoni che lo avevano preceduto, è il comportamento di tutti i sovrani in questione rispetto alle «leggi della guerra», quelle che Filippo non aveva saputo rispettare fino in fondo (9,1). I saccheggi di Termo si configurano, agli occhi di Polibio, come un'azione a un tempo folle e inutile (11,3-4), e al tempo stesso come la violazione irreparabile di un elemento decisivo nel valutare la condotta di un capo politico e militare: di qui l'indegnità di Filippo a essere chiamato βασιλεύς, in quanto incapace di agire secondo i criteri di εὐεργεσία e di φιλανθρωπία (12,6) ormai canonizzati da due secoli di pubblicistica sul 'buon re' ed entrati a far parte stabilmente del lessico comune di re ellenistici e πόλεις interessate a garantirsene la protezione, l'appoggio economico e militare e in generale la benevolenza[46]. Ponendosi fuori da questo insieme di regole di comportamento condivise, e accettabili anche – almeno entro certi limiti – per il 'repubblicano' Polibio[47], Filippo V non può che meritare la piena equiparazione a un τύραννος (11,6). D'altra parte, quella che può sembrare disinvoltura nella sovrapposizione di due concetti che lo stesso Polibio altrove distingue con cura non solo risponde in realtà a un uso consapevole, e ideologicamente ben orientato, del lessico del potere perso-

'pure' la stessa costituzione romana non appare a Polibio del tutto immune, in prospettiva, da un'analoga e 'naturale', ancorché più lenta, corruzione e decadenza (cfr. D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, "ASNP" 36, 1967, 155-207 [190, 194]; ID., *Polibio*, in L. FIRPO [ed.], *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino 1982, 609-651 [614], e più recentemente A. LINTOTT, *The Theory of the Mixed Constitution at Rome*, in J. BARNES - M. GRIFFIN [edd.], *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, 70-85 [80]; ulteriore bibliografia in J. THORNTON, in D. MUSTI [ed.], *Polibio. Storie. Libri V-VI*, traduzione di M. MARI, note di J. THORNTON, Milano 2002, 479-488).

46 I fatti di Termo sono richiamati, come «esempio sufficiente dell'empietà verso gli dèi» di Filippo, anche a IX 30,1-2: sui diversi elementi che pesarono sulla rappresentazione polibiana di Filippo V si vd. gli studi citati in n. 27; sulle 'regole della guerra' qui evocate da Polibio cfr. F.W. WALBANK, *Polybius*, Berkeley - Los Angeles 1972, 90-91, con l'ipotesi che egli risenta di usi e regolamentazioni di età ellenistica, volti ad attenuare gli aspetti più feroci dei conflitti. In realtà, sebbene le aree sacre fossero non di rado coinvolte direttamente in operazioni militari, e la cosa fosse considerata nel novero degli eventi possibili (cfr. gli esempi da me discussi in *Festa mobile. Nemea e i suoi giochi nella tradizione letteraria e nell'evidenza materiale. I: l'età arcaica e classica*, "IncidAntico" 6, 2008, 91-132 [112-116]), il rispetto delle tregue sacre e l'inviolabilità dei territori soggetti a un santuario facevano parte del bagaglio di «leggi della guerra» comunemente accettate dai Greci da molto prima dell'età ellenistica, sia pure con gradi diversi di formalizzazione normativa a seconda dei casi.

47 Sulla costante e primaria contrapposizione, in Polibio, della δημοκρατία (sia pure nelle sue diverse realizzazioni storiche) a forme di governo personale cfr. ancora MUSTI, *Polibio e la democrazia*.

nale che ha molti confronti nel pensiero politico greco anche di età classica[48], ma non è nemmeno in contraddizione con le definizioni della βασιλεία e della τυραννίς offerte nell'*excursus* sulle forme costituzionali nel VI libro. Lì risulta chiaro che non ogni μοναρχία è un'autentica βασιλεία, e che il giudizio dipende sia dai fondamenti su cui poggia il potere personale, sia dai modi in cui lo si esercita, e nell'esposizione della teoria dell'anaciclosi Polibio descrive esplicitamente la tirannide come una degenerazione progressiva, e per così dire storica, della regalità[49]. Nei capitoli del V libro che pongono a confronto Filippo V con i suoi predecessori – oltre che, più in generale, nella presentazione generale del regno del sovrano macedone come complessa degenerazione e 'tragica' smentita di eccellenti premesse iniziali – lo storico offre ai lettori un'esemplificazione storica concreta dei princìpi astratti sui quali ha costruito un passaggio essenziale della sua teoria generale delle costituzioni[50].

Viceversa, nella valutazione complessivamente positiva di Agatocle di Siracusa, 'tiranno' dalle grandi qualità personali capace di conservare il potere fino alla morte e meritando così *legittimamente* il titolo di «re»[51], Polibio risente di una consolidata tradizione greca, e ateniese in particolare, che aveva giustificato i tiranni di Sicilia, soprattutto in nome della necessità storica dell'opposizione ai Cartaginesi. Il punto di vista di un siceliota quale Timeo, che guarda a quelle vicende sia da una prospettiva occidentale, più specifica sebbene di lungo respiro (la storia del potere personale in Sicilia, da Gelone

[48] Cfr. A. FERRILL, *Herodotus on Tyranny*, "Historia" 27 (1978), 385-398; P. CARLIER, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984, 234-239.

[49] Cfr. part. VI 4,2.8; 6; 7,6-9: la descrizione dei mutamenti costituzionali come successioni storiche ed evoluzioni delle singole forme costituzionali caratterizza del resto, per ovvie ragioni di praticità espositiva, l'intera analisi costituzionale polibiana. Sul fatto che il giudizio su Filippo V in V 11, 6 non contraddica le argomentazioni generali del libro sulle costituzioni si esprimeva già chiaramente WALBANK, *A Historical…*, I, 549.

[50] L. TROIANI (*Il funzionamento dello stato ellenistico e dello stato romano nel V e nel VI libro delle "Storie" di Polibio*, in *Ricerche di storiografia greca di età romana*, Pisa 1979, 9-19) ha utilmente attirato l'attenzione sul legame tra V e VI libro delle *Storie* su un altro aspetto essenziale: l'insistenza del V libro sulle carenze organizzative e le difficoltà dei regni ellenistici, e in particolare sui guasti prodotti dall'accentramento del potere nelle mani del re e dall'eccessiva influenza dei suoi collaboratori (per inciso, un altro punto di dissenso dell'analisi polibiana rispetto alle osservazioni di Demostene di cui discuto qui al § 6), sono necessaria premessa e contraltare all'ampia esposizione dei meriti delle istituzioni romane che occupa il libro VI (il tema è ora ripreso da VIRGILIO, *Polibio…*, 334-335, 341-345).

[51] XII 5,7; altrove peraltro Polibio ammette che Agatocle poteva essere definito «tiranno» (VIII 10,12) e che dunque le critiche di Timeo nei suoi confronti avevano maggior fondamento del ritratto denigratorio che Teopompo tracciava di Filippo II (su cui *infra* nel testo). Come ha ben mostrato R. VATTUONE, il giudizio polibiano su Agatocle non è unidimensionale, e fa spazio a fasi diverse nella vita del personaggio, fino alla finale 'legittimazione' regia (*Sapienza d'Occidente. Il pensiero storico di Timeo di Tauromenio*, Bologna 1991, 67-68).

ad Agatocle), sia da una prospettiva 'mediterranea' (Agatocle in fondo appariva ai contemporanei come un «legittimo re tra re legittimi del tempo»[52]), è significativamente diverso. La condanna di Agatocle in Timeo non solo è senza appello, ma coinvolge retrospettivamente tutti i precedenti sovrani di Sicilia, escluso Gelone; e non sorprende che sia la piena legittimazione di Gelone, sia la condanna dei suoi successori assumano, in Timeo, i toni con i quali la tradizione greca dalla fine del IV secolo in poi aveva guardato, nel bene e nel male, ai sovrani ellenistici: Gelone è acclamato come εὐεργέτης, βασιλεύς, σωτήρ dal popolo dei Siracusani, laddove i Dionisii e Agatocle sono ritratti secondo tutti i canoni della tirannide, dall'amore sfrenato per il lusso alle teatrali apparizioni pubbliche, dall'indegnità morale alla sistematica violazione delle tradizioni politiche e religiose[53].

Non è un caso che la polemica antitirannica di Timeo insista moltissimo su un altro elemento costantemente stigmatizzato da tutti gli avversari delle monarchie ellenistiche (a partire dai rami più ostili della tradizione su Alessandro), proprio in quanto tratto della gestione del potere tra i più inconciliabili con la tradizione politica cittadina: la corte, l'*entourage* più o meno ristretto di potenti 'amici' e consiglieri del re cui è devoluta una certa dose di potere consultivo, se non decisionale. Sviluppo ellenistico, debitamente burocratizzato, di un'usanza macedone dai tratti assai più informali e arcaici (che portava il significativo nome 'omerico' di ἑταῖροι)[54], la cerchia dei

[52] Così VATTUONE, *Sapienza*…, 81: al lavoro di Vattuone rinvio anche per la caratterizzazione generale della polemica di Timeo contro una consolidata tradizione 'positiva' sui tiranni di Sicilia e per la minuziosa e convincente ricostruzione dei filoni principali d'interesse dello storico di Tauromenio; sul rapporto di quest'ultimo con la cultura e gli ambienti politici dell'Atene contemporanea restano validi alcuni degli spunti del classico saggio di A. MOMIGLIANO *Atene nel III sec. a.C. e la scoperta di Roma nelle Storie di Timeo di Tauromenio*, "RSI" 71 (1959), 529-556, poi in *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 23-51, e in *La storiografia greca*, Torino 1982, 225-257.

[53] Rinvio ancora a VATTUONE, *Sapienza*..., part. 63-85 e 123-157, per l'idea che il giudizio su Agatocle ispiri in Timeo anche, retrospettivamente, la valutazione negativa dei 'tiranni' precedenti, e per la discussione dettagliata dei frammenti timaici dai quali emergono con chiarezza i *topoi* della tirannide citati nel testo; 159-185, per la valutazione positiva e anzi paradigmatica di Gelone come «re benefattore» (per le acclamazioni di cui nel testo cfr. Diod. XI 6, di probabile origine timaica: cfr. K. MEISTER, *Die Sizilische Geschichte bei Diodor*, München 1967, 43; J. HAILLET, *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre XI*, Paris 2001, XI-XIII, 138-139). Per un efficace quadro sintetico della successione dei poteri personali nella Sicilia del IV secolo, con ampia e aggiornata bibliografia, si vd. ora S. DE VIDO, *La Sicilia nel IV secolo: dai Dionisi ad Agatocle*, in M. GIANGIULIO (ed.), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. IV. Grecia e Mediterraneo dall'età delle guerre persiane all'ellenismo*, Roma 2008, 397-431.

[54] Sugli ἑταῖροι e gli altri supposti aspetti 'omerici' della monarchia macedone tradizionale si vd. F. CARRATA THOMES, *Il problema degli eteri nella monarchia di Alessandro Magno*, Torino 1955; J.N. KALLÉRIS, *Les anciens Macédoniens. Étude linguistique et historique*, II, Athènes 1976, 172-179; più recentemente, P. CARLIER, *Homeric and Macedonian Kingship*, in R. BROCK - S. HODKINSON (edd.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000, 259-268; sui φίλοι delle monarchie ellenistiche: S. LE BOHEC, *Les* philoi *des rois Antigonides*, "REG" 98 (1985),

φίλοι del sovrano diventa, negli storici di Alessandro come in Timeo, in Duride come in Polibio, il luogo eletto degli intrighi, della κολακεία, dell'arbitrio 'tirannico' che crea e distrugge carriere nel giro di poche ore, della dissolutezza eretta a sistema. Anche in questo caso, i vecchi strumenti della polemica antitirannica sembrano funzionare benissimo: un esempio evidente, in cui tutti questi elementi convivono, si trova già negli ingenerosi ritratti che Teopompo riservò a Filippo II e al suo *entourage* e che non piacquero a Polibio, sia per i toni volgari, sia perché confliggevano con la valutazione positiva che lo storico di Megalopoli aveva dei meriti storici del sovrano e che Teopompo stesso pareva autorizzare[55]. Ma lo stesso Polibio, sia pure con toni molto diversi, non si sottrasse al dibattito – così vivo all'interno della storiografia ellenistica e così caro a storici che egli stesso non apprezzava, come appunto Teopompo e Timeo[56] – sui mali della corte, giungendo ad elaborare vere e proprie riflessioni teoriche sull'argomento. Ancora una volta, ai due estremi dell'arco cronologico preso in esame e al di là delle differenze anche profonde di impostazione dell'analisi, si riscontrano forti elementi di continuità, nella polemica contro il potere monarchico: per Teopompo, un re-soldato e la sua cerchia di debosciati «compagni» sono quanto di più inadatto possa esistere alla corretta amministrazione finanziaria di uno stato[57], e Demostene insiste a più riprese sull'arbitrio decisionale e sull'attivismo di cui è capace un re, non sottoposto alle lentezze burocratiche della πόλις[58]; ma Polibio è altrettanto netto sia nell'opporre lo stile di vita di un'*élite* di corte alla

93-124; EAD., *L'entourage royal à la cour des Antigonides*, in *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome. Actes du colloque de Strasbourg, 19-22 juin 1985*, Strasbourg 1987, 314-326; HATZOPOULOS, *Macedonian…*, I, 286-288, 298-300, 323-359.

[55] Cfr. in particolare *FGrHist* 115,43-44; 224-225; 279. Le critiche di Polibio a Teopompo, e in particolare alla sua descrizione di Filippo II, sono a VIII 9-11; gli studiosi si sono molto interrogati soprattutto sulla contraddizione che Polibio rilevava tra gli spunti più aspri della descrizione di Filippo e della sua corte in Teopompo e la dichiarazione fatta da quest'ultimo nel proemio della sua opera, secondo cui «l'Europa non aveva mai prodotto un uomo tale, quale Filippo figlio di Aminta» (VIII 9,1-4): credo si debba rinunciare a vedere nella frase teopompea un'ironia che Polibio sarebbe stato incapace di cogliere (così W.R. CONNOR, *History without Heroes: Theopompus' Treatment of Philip of Macedon*, "GRBS" 8, 1967, 133-154; G. SHRIMPTON, *Theopompus' Treatment of Philip in the Philippica*, "Phoenix" 31, 1977, 123-144) e ammettere che il quadro dei Φιλιππικά fosse realmente denso e complesso, facendo spazio alle reali contraddizioni del personaggio (cfr. N.G.L. HAMMOND, *The Sources of Justin on Macedonia to the Death of Philip*, "CQ" n.s. 41, 1991, 496-508 [502-503]), e che Polibio non cogliesse, o non ammettesse, il 'lato oscuro' di Filippo sul quale Teopompo insisteva con tanto compiacimento.

[56] È interessante peraltro come, nel confrontare il ritratto di Filippo in Teopompo a quello di Agatocle in Timeo, Polibio trovi quest'ultimo – nonostante i suoi toni «eccessivi» – in parte giustificabile: VIII 10,12, e cfr. n. 51.

[57] Cfr. in particolare *FGrHist* 115,224, da Athen. IV, 166f-167a, con le pertinenti osservazioni di M. FARAGUNA, *Aspetti amministrativi e finanziari della monarchia macedone tra IV e III secolo a.C.*, "Athenaeum" 86 (1998), 349-395 (360-361).

[58] Cfr., *e.g.*, Dem. I 4-5; 14; II 23; IV 9; 41-42.

dignità di autentici «cittadini», sia nel descrivere l'autorità monarchica (nello specifico, quella di Perseo) come «in nessun modo soggetta a controllo»[59]. I modelli positivi e negativi che più o meno esplicitamente stanno dietro a tutte queste rappresentazioni del potere monarchico sono sempre gli stessi: ovvero, rispettivamente, la πόλις autonoma, con i suoi processi decisionali a volte macchinosi, ma almeno in qualche misura condivisi, e il tiranno, all'opposto dei magistrati cittadini, «non soggetto a rendiconto»[60]. Non a caso, anche su questo punto Polibio distingue tra re 'buoni' e 'cattivi': e Antigono Dosone, 'buon re' per eccellenza nell'ottica polibiana, è lodato anche per aver lasciato, come sorta di testamento politico, una relazione scritta in cui offriva appunto, a un tempo, un rendiconto della propria amministrazione e linee-guida per il futuro, volte proprio a sottrarre il governo agli arbìtri e alle rivalità della corte[61].

6. *Una conciliazione impossibile?*

L'utilizzazione consapevole, a proposito di sovrani ellenistici, del termine τύραννος o l'evocazione indiretta della figura del tiranno attraverso i *topoi* che immediatamente la richiamano rappresenta la spia innegabile di un disagio profondo: il disagio persistente ad accettare l'idea stessa di un potere monarchico da parte di una cultura politica ancora al tempo di Polibio fortemente legata alle radici della πόλις arcaica e classica. Il disagio è palpabile, fra gli autori di IV secolo, persino in colui che più di ogni altro accettò, almeno da un certo momento in poi, la 'necessità storica' di un ἡγεμών e prefi-

[59] Cfr. Polyb. XXVII 10,2 (appoggiando inizialmente Perseo in funzione antiromana, molti Greci non si erano resi conto che, in caso di una vittoria del re macedone, essi sarebbero caduti in balìa di un'autorità ἀνυπεύθυνος κατὰ πάντα τρόπον: è esplicita la contrapposizione ai magistrati eletti dalla città e soggetti a rendere conto [εὔθυναι] del proprio operato). Sulla volubilità delle sorti dei membri di una corte regale cfr. invece, *e.g.*, V 26,12-13; nella descrizione polibiana, gli intrighi di corte e l'influenza (a volte indebita) di potenti 'amici' hanno un peso determinante sull'azione di governo di un sovrano: molti esempi sono elencati nel saggio di VIRGILIO, *Polibio*…; cfr. già TROIANI, *Il funzionamento*… Deriva probabilmente da Polibio, d'altra parte, il lapidario commento liviano (XLV 32,4-5), a proposito della risistemazione della Macedonia da parte di Lucio Emilio Paolo dopo la vittoria di Pidna e dell'allontanamento dei *principes* dal paese, che vi vede un provvedimento a tutela della libertà del popolo, giacché «amici del re», dignitari di corte e alti ufficiali erano tutti «abituati a servire il re con umiltà e a comandare con superbia sugli altri; alcuni estremamente ricchi, altri pari a quelli nel lusso con cui vivevano, se non nelle fortune; tutti avevano le abitudini di una corte nel cibo come nell'abbigliamento, mentre nessuno aveva il temperamento di un cittadino o era capace di sopportare le leggi o un'equa libertà».

[60] Cfr. *e.g.*, nella famosa discussione erodotea sulle forme costituzionali, ambientata alla corte persiana, la definizione del potere di un solo uomo (μουναρχίη) come ἀνεύθυνος (III 80,3), e l'analoga descrizione della libertà di manovra di Serse in Aeschyl. *Pers.* 213.

[61] IV 87,7: cfr. HATZOPOULOS, *Macedonian*…, I, 303-308; MARI, *Potere*…, 644; VIRGILIO, *Polibio*…, 318, 331-332.

gurò l'inevitabilità del processo storico aperto di lì a poco dalle conquiste di Alessandro. Nel *Filippo*, mentre riconosce al re macedone quel ruolo storico – di potenziale pacificatore del mondo greco e *leader* della futura campagna contro i Persiani – che Demostene tenacemente gli nega, Isocrate spiega al re dei Macedoni come la βασιλεία sia incompatibile con la natura stessa dei Greci: per Isocrate, come già per Erodoto, i re di Macedonia sono greci che regnano su un popolo non greco, anomalia che permette al retore sottili distinzioni circa le possibili evoluzioni future di un impero disomogeneo (Filippo farà bene a «regnare» [βασιλεύειν] sui Macedoni, ma a comportarsi verso i Greci secondo il modello eraclide del «benefattore» [εὐεργετεῖν])[62] e al tempo stesso rassicura il pubblico greco, e in prima istanza ateniese, che è non meno dello stesso Filippo il destinatario del discorso di Isocrate. La rassicurante distinzione isocratea tra i Greci «non abituati a tollerare le monarchie» e «gli altri popoli» (Macedoni *in primis*) «incapaci di organizzare la propria vita senza una simile forma di esercizio del potere» sopravvisse a tutta l'età ellenistica: è ben nota l'affermazione polibiana secondo cui, qualche tempo dopo la sistemazione 'repubblicana' data dai Romani alla Macedonia nel 167 a.C., la regione finì in preda a disordini e dissensi interni, visto che non era abituata a «una forma di governo democratica e fondata su organi collegiali» (δημοκρατικῆς καὶ συνεδριακῆς πολιτείας)[63]. Questa separazione originaria tra due universi segnati da due differenti culture politiche,

[62] Cfr., rispettivamente, Isocr. V 106-108 e 154: nel primo passo viene riaffermata l'origine greca della dinastia regnante in Macedonia, giustificando la partenza del fondatore del regno (ὅ ... κτησάμενος τὴν ἀρχήν), che ambiva a conquistare un potere personale (μοναρχίας ἐπιθυμήσας), con la consapevolezza che *in Macedonia* avrebbe potuto ottenere quella 'monarchia' che i Greci non tolleravano, e senza la quale, invece, gli altri popoli non sapevano vivere (ἠπίστατο γὰρ τοὺς μὲν Ἕλληνας οὐκ εἰθισμένους ὑπομένειν τὰς μοναρχίας, τοὺς δ᾽ἄλλους οὐ δυναμένους ἄνευ τῆς τοιαύτης δυναστείας διοικεῖν τὸν βίον τὸν σφέτερον αὐτῶν). Il passo tra l'altro rivela un uso sottile e consapevole dei termini ἀρχή, μοναρχία, βασιλεία e suggerisce una equiparazione tra le ambizioni 'monarchiche' attribuite all'antenato di Filippo e i contemporanei guasti prodotti in Grecia dai regimi tirannici, smentendo – almeno in questo caso – quella 'indifferenza' al lessico del potere personale spesso attribuita ad Isocrate (cfr., *e.g.*, K. STEGMANN VON PRITZWALD, *Zur Geschichte der Herrscherbezeichnungen von Homer bis Plato*, Leipzig 1930, 156-157, e in anni più recenti J.-P. LIOU, *Isocrate et le vocabulaire du pouvoir personnel*, "Ktema" 16, 1991, 211-217, e V. PARKER, Τύραννος. *The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle*, "Hermes" 126, 1998, 145-172). Lo stesso potrebbe dirsi, nel secondo passo, della studiata gradualità con cui sono descritti i rapporti 'corretti' da istituire con le tre future componenti dell'impero del re macedone (φημὶ γὰρ χρῆναί σε τοὺς μὲν Ἕλληνας εὐεργετεῖν, Μακεδόνων δὲ βασιλεύειν, τῶν δὲ βαρβάρων ὡς πλείστων ἄρχειν): una tripartizione del mondo che conferma la difficoltà, per la cultura greca di età classica, a classificare con esattezza una regione come la Macedonia entro l'insoddisfacente schema binario Greci/barbari (cfr., per gli esempi analoghi offerti da Tucidide e da Demostene, *supra* n. 25).

[63] XXXI 2,12: sulla possibile natura dei συνέδρια cui allude qui Polibio, per la Macedonia 'repubblicana', si vd. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, 184-186; F. PAPAZOGLOU, *Les villes de Macédoine a l'époque romaine*, Athènes - Paris 1988, 53-66; HATZOPOULOS, *Macedonian…*, I, 219-230, 257-260, 487-496.

ribadita da voci tanto diverse e lontane (anche cronologicamente) all'interno della letteratura prodotta dalla Grecia delle città contribuisce a spiegare la lunghissima persistenza di forme più o meno esplicite di *distinzione* tra i Greci e i Macedoni ancora nella piena età romana (in un'epoca, cioè, in cui tale linea di discrimine originaria aveva da molto tempo cessato di esistere)[64].

Ma Isocrate impose ai posteri (ai teorici politici che tentavano di veicolare un'idea accettabile della regalità, ai re stessi impegnati nella ricerca del consenso, e alle città greche disposte a trattare sul prezzo di quest'ultimo) anche un'altra idea vincente: quella che il re potesse agire da sommo 'benefattore' della πόλις, anzi che quella fosse la sola descrizione di un potere monarchico accettabile da una cultura politica il cui orizzonte primario e il cui linguaggio di riferimento restavano formalmente quelli della πόλις. Il termine e la sfera semantica dell'εὐεργεσία non evocavano nulla di minaccioso, al contrario: l'esempio mitico prescelto da Isocrate (Eracle) non solo si addiceva alle pretese di ascendenza eraclide della dinastia cui Filippo II apparteneva, ma incarnava perfettamente l'idea di un uso saggio e – per l'appunto – *benevolo* della propria forza, alla quale il re era chiamato a ispirare la propria azione. Per giunta, εὐεργεσία ed εὐεργέτης erano concetti familiari – una volta di più – alla dialettica politica e sociale *interna* delle città greche, evocando un quadro di corretti rapporti di forza entro il quale i re, che avevano disponibilità economiche enormemente superiori a quelle di qualunque *élite* di una città greca contemporanea ed erano ormai i soli detentori delle risorse militari, potevano agevolmente presentare se stessi, semplicemente, come εὐεργέται della fascia più alta, di un livello, anzi, irraggiungibile per chiunque altro. Se nel rapporto con i loro eserciti e con le altre popolazioni conquistate gli *warlords* ellenistici dovevano far valere altri titoli di merito e di legittimità, nei riguardi del mondo delle πόλεις questo linguaggio era il solo praticabile: per dirla con le parole di Philippe Gauthier, «souverains chez eux grâce à leurs conquêtes, à leurs 'amis' et à leurs armées, ils sont rois aux yeux des Grecs des cités grâce à leur *euergésia*»[65]. E questo è il tasto su cui maggiormente insiste la dialettica fra il re e la città che dall'epoca di Filippo II in poi viene impostata con il contributo sia di intellettuali aperti a dialogare con il mondo delle corti regali (com'erano stati a modo loro, e per

[64] Cfr., *e.g.*, Strab. VII fr. 9.

[65] Sulla retorica dell'εὐεργεσία come elemento essenziale della dialettica tra re e città ellenistiche cfr. WALBANK, *A Historical…*, I, 547-548; GAUTHIER, *Les cités…*, 39-52 (41 per la citazione nel testo; importanti anche i richiami al nesso beneficio/regalità nella *Politica* aristotelica, concezione a sua volta essenziale – per più di una ragione – al precoce formarsi nella prima età ellenistica di una 'ideologia della regalità' capace di valorizzare le istanze della cultura politica della Grecia delle πόλεις e di impostare dunque con questa un dialogo le cui regole linguistiche, come si diceva all'inizio di questo contributo, furono definite da entrambe le parti in causa); gli studi di Bertrand, Ma e Ceccarelli di cui alla n. 6.

ragioni diverse, Isocrate, Platone e Aristotele), sia delle classi politiche locali interessate a ottenere vantaggi per la propria comunità, sia degli 'uffici-stampa' e delle cancellerie dei sovrani: il re è in grado di assicurare alla città protezione (militare ed economica), benefici più o meno concreti, un certo grado di αὐτονομία; la città contraccambia (o anticipa) quei favori mostrandosi disponibile al dialogo, sostenendo il re nelle sue dispute con altri sovrani, elargendo a lui, ai suoi familiari e talvolta ai suoi collaboratori «onori» (τιμαί) di varia natura e grado. Per questa via la concessione stessa degli onori divini – spesso estesa ai personaggi dell'*entourage* del re, fin dal caso-modello di Alessandro ed Efestione, duramente stigmatizzato da Iperide[66] – diventa qualcosa di accettabile (si concedono onori eccezionali in cambio o nell'attesa di benefici eccezionali). In qualche caso questa è anzi l'unica via possibile di «venire a patti con il potere regale, o dargli un senso», secondo l'efficace espressione di John Ma[67]. Si tratta di una dinamica particolarmente evidente nelle città greche d'Asia Minore, terreno di scontro – e non solo negli anni delle guerre dei Diadochi – tra diversi sovrani, ma tutt'altro che assente dalle isole dell'Egeo e dalla madrepatria, Atene compresa; meno diffusa nel nucleo storico del mondo ellenistico – la Macedonia degli Antigonidi –, essa non vi è però del tutto ignota[68].

I più tenaci contestatori delle ingerenze dei re nelle vicende delle città e degli ἔθνη greci, non a caso, si opposero a tutti gli elementi di conciliazione (come la dialettica εὐεργεσία/τιμαί) tra il linguaggio tradizionale della πόλις e il nuovo linguaggio del potere, bollando come κόλακες o, peggio, come δοῦλοι o προδόται tutti coloro che partecipavano alla costruzione di quel nuovo lessico politico comune, e sottolineando negativamente gli elementi del potere regale che più resistevano a qualunque lettura legittimante o normalizzante (come l'influenza della corte e gli elementi di arbitrio personale nella gestione del potere). Proprio quest'ultimo elemento, tuttavia – si vedano per esempio i passi in cui Demostene dipinge, non senza ammirazione e un pizzico di invidia, l'instancabile attivismo di Filippo II e la sua invidiabile condizione di unico «generale, padrone e tesoriere», nonché capo

[66] Hyp. I 8,21-22.

[67] «Coming to terms with royal power, or making sense of it» (MA, *Antiochos*…, 219); una spiegazione degli onori divini all'interno della dialettica beneficio/onori era già ampiamente illustrata da HABICHT, *Gottmenschentum*…; cfr. anche S. PRICE, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 29.

[68] È peraltro significativo che tutti i casi finora noti di onori divini prestati a re macedoni *viventi* in Macedonia vengano proprio da città con una lunga storia come πόλεις 'greche' nel più pieno senso del termine, e nessuno dal 'cuore antico' del regno degli Argeadi ereditato dagli Antigonidi: analisi e casistica in MARI, *The Ruler*…

della diplomazia, del suo stato[69] –, ci rivela un punto di vista insospettato: tra le maglie di una rappresentazione ostile, o critica, dei rapporti tra una città greca e un sovrano possono filtrare dettagli – la cui attendibilità è certo da valutare caso per caso – circa le innovazioni introdotte dall'avvento delle grandi monarchie territoriali in tutti gli ambiti della vita pubblica delle città greche. Quelle novità investivano i processi decisionali, le modalità amministrative, le forme diplomatiche, la produzione legislativa, le relazioni interstatali, la comunicazione di massa. Viste dal punto di vista dei sovrani, esse potevano rappresentare, come ben intuì Demostene, altrettanti vantaggi e fattori di efficienza; dal punto di vista degli stati greci e del loro effettivo grado di autonomia, viceversa, quelle novità contribuirono in modo decisivo a quello svuotamento progressivo di peso e significato delle istituzioni politiche greche tradizionali e a quella restrizione degli spazi di manovra di πόλεις ed ἔθνη che si percepiscono con chiarezza nell'azione politica e nell'opera storica di Polibio. Quest'ultimo, mentre sembra aver ormai pienamente acquisito, anche nella valutazione dell'operato storico di singoli sovrani, la dialettica 'benefìci / onori' su cui si fondava ogni cooperazione e dialogo (formali) tra regni e πόλεις in età ellenistica[70], non può fare a meno di notare con amarezza l'inconciliabilità sostanziale di due entità statali che perseguono obiettivi divergenti. E ancora una volta si tratta di notazioni su aspetti del linguaggio della politica che – a dispetto della formale condivisione, da parte di monarchi e Greci delle città, di un lessico omogeneo – erano cinicamente utilizzate dai sovrani come puri strumenti di creazione del consenso: il fantasma della libertà (τὸ τῆς ἐλευθερίας ὄνομα), innanzitutto, il regime di uguaglianza (τὸ ἴσον) «per natura» odiato dai sovrani, i puri nomi di «amici» e «alleati» riservati a interlocutori che un re voleva necessariamente «sudditi»[71].

[69] Dem. I 4.

[70] Si vd. in particolare V 90, 5-8, a proposito della «grettezza» (μικροδοσία) dei re «di oggi» in rapporto alla munificenza di quelli che avevano contribuito con ricchissimi doni alla rinascita di Rodi dopo il terremoto del 227 a.C.: l'entità delle δωρεαί è espressamente ritenuta il metro di giudizio al quale le città devono improntare la concessione di onori (τιμαί: cfr. GAUTHIER, *Les cités*…, 42, 54-55). In diversi casi specifici, poi, la capacità di un re di agire da «benefattore» – nei confronti in primo luogo delle città greche – è un elemento centrale nella determinazione di un giudizio positivo da parte dello storico: cfr., oltre al caso già citato di Antigono Dosone (V 9, 8-10; IX 36,1-5), quello di Eumene II (XXXII 8,5), e le osservazioni di POMEROY, *Polybius' Death*…, 419.

[71] L'insofferenza dei monarchi per gli autentici regimi cittadini e per gli autonomi processi decisionali che vi hanno luogo è ribadita da Polibio in più luoghi della sua opera: si vedano l'affermazione attribuita ai delegati rodii in Senato, nel 189 a.C., nel dibattito sul destino futuro delle città greche d'Asia, secondo cui l'ostilità tra monarchia e regimi egualitari esiste «per natura» (φύσει), e il naturale contraltare delle monarchie sono non liberi cittadini, ma «sudditi» (ὑπηκόους: XXI 22,8); e l'analogo giudizio che lo stesso Polibio esprime sull'incapacità dei monarchi di trattare i propri interlocutori come autentici amici e alleati, e sulla loro naturale tendenza ad agire «da despoti» (XV 24,4: per un confronto tra i due passi cfr. MUSTI, *Polibio*, in FIRPO, ed., *Storia*…, 635).

IL MITO DELLA "COSTITUZIONE MISTA"

LUCIANO CANFORA

"Democrazia" torna ad essere una parola problematica e di combattimento, come nelle sue origini ateniesi quando era per lo più usata come disvalore da parte dei suoi implacabili critici. Non solo: si torna liberamente a criticarla proprio negli ambienti che l'avevano brandita come bandiera da guerra fredda. Si torna a chiedersi quali siano i necessari correttivi (l'orribile neologismo "governabilità" è spesso adoperato a questo proposito), quali siano i limiti tollerabili, quale il contrasto di fondo con il criterio della competenza (è l'antica obiezione dei pensatori ateniesi); per non parlare dell'invito ad una presa d'atto dell'inevitabilità del principio oligarchico al di sotto della corteccia democratica. È qui la radice della *riscoperta* anglosassone del sistema "misto" e della romana costituzione mista, come la intese Polibio: si pensi agli studi di Neil MacCormick.

Parallelamente torna a vigoreggiare, tra i nostri studiosi del mondo romano, la tendenza a definire democrazia l'ordinamento costituzionale romano, o per lo meno la sua prassi tardo-repubblicana: ordinamento che invece a Polibio (libro VI) e al suo emulo-interprete Machiavelli (*Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*) parve l'esempio perfetto di costituzione mista. La discussione non è nuova se solo si pensa alla diverse posizioni sostenute in proposito da due grandi romanisti quali Francesco De Martino e Antonio Guarino. Ma ora, significativamente, la visione di Roma repubblicana come democrazia viene rilanciata da uno storico di spicco quale Fergus Millar (*The Crowd in Rome in the Late Republic*, 1998) proprio negli Stati Uniti d'America – e l'accoglienza è stata entusiasta, *Historians Give Romans Better Marks In Democracy*, titolò il «New York Times» (23 luglio 1999). E questo si spiega nella realtà politica, quella americana, dove la trasformazione del meccanismo democratico in costituzione mista è più avanzato e consolidato.

Oltre mezzo secolo fa Kurt von Fritz, uno dei maggiori storici del pensiero antico, passato dalla Germania agli USA già negli anni Trenta, scrisse un imponente trattato *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: a Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (Columbia University Press 1951) partendo dal presupposto non erroneo secondo cui «nessuna parte della teoria politica antica ha avuto maggior influenza sulla moderna politica (né solo

sulla prassi) che la teoria della *mixed constitution*». Essa ha avuto in Polibio, greco trapiantato a Roma come ostaggio di guerra e ben presto conquistato alla totale ammirazione del "modello" romano, il suo più convinto assertore.

Una tale costituzione parve a Polibio il vero fondamento della solidità e della durevolezza di Roma. Egli riteneva che ciò fosse apparso chiaro in special modo nel momento del massimo tracollo, al tempo della disfatta di Canne. Roma aveva dimostrato appunto in quella circostanza il massimo di capacità di resistenza, e ciò – secondo Polibio – appunto grazie al suo ordinamento. È questa la ragione per cui il libro dedicato alla costituzione romana, il sesto, trova posto, nell'economia generale dell'opera, come prosecuzione del racconto relativo a Roma dopo la celebre e sfortunata battaglia.

Il libro sesto però non incomincia *in medias res* con la descrizione dell'ordinamento politico romano. A tale descrizione si giunge dopo un'ampia premessa: dopo uno svolgimento, che occupa la prima parte del libro, rivolto a classificare i vari generi di costituzioni e a svelare il meccanismo del loro incrinarsi e trasmutarsi in altri e diversi ordinamenti. Per quel che riguarda la classificazione delle costituzioni, Polibio ha ben presente l'impianto platonico e aristotelico, che "raddoppia", per così dire, le forme politiche con la distinzione tra forme "pure" e forme "degenerate" (monarchia / tirannide; aristocrazia / oligarchia; democrazia / oclocrazia). È una distinzione caratteristica del pensiero antidemocratico. Si può dire, schematizzando, che la più plausibile risposta al quesito intorno alle fonti della teoria polibiana del ciclo costituzionale sia che si tratta in sostanza dell'VIII libro della *Repubblica* platonica (Platone è l'unico autore che Polibio cita in questo contesto) ma letto alla maniera in cui lo leggeva (irrigidendolo) Aristotele. Polibio ha, sulla scia di Aristotele, assunto la successione tracciata da Platone come un itinerario storico-genetico.

Merito di Platone è considerata l'introduzione dei "doppi", delle forme "degenerate" accanto a quelle pure. Ed è certo lì l'origine della teoria del mutamento. Senza la nozione tipicamente dinamica di "degenerazione" non vi sarebbe altro che la immobile paratassi delle tre forme tradizionali (alla maniera, per fare qualche esempio, del preambolo della *Ciropedia* di Senofonte o del pretenzioso esordio del *Contro Ctesifonte* di Eschine). Non a caso la spinta verso il mutamento viene dalla πλεονεξία, dal «comportamento prevaricatore» del gruppo dominante, mentre la reazione a tale degenerazione dà vita a nuove forme politiche. È qui il nesso tra degenerazione e movimento. Ma la radice più remota di una tale riflessione – i cui elementi costitutivi sono lo sdoppiamento delle forme, la nozione di degenerazione ed il ciclo – è da cercarsi ancora più indietro: è nel dibattito costituzionale erodoteo (III 80-82), la cui fonte d'ispirazione è nella riflessione politica della sofistica (per esempio le *Antilogie* di Protagora).

Il compendio polibiano ha avuto notevole fortuna. Ma tale fortuna è dipesa non tanto dalla originalità (invero scarsa) della riflessione teorica, quanto dal fatto che ad essa si collega una innovativa interpretazione dell'ordinamento politico romano. Polibio è fiero di tale novità. Del durevole prestigio che questo piccolo manuale costituzionale, incorporato da Polibio nella sua opera, ha goduto agli albori del pensiero politico moderno è segno chiaro la parafrasi, e talvolta letterale ripresa, che ne fa il Machiavelli nel I libro dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* [1513-1519], intitolato appunto *Di quante spezie sono le repubbliche e di quale fu la repubblica romana*. Le riprese paiono spesso letterali: come ad esempio nell'adozione del termine "cerchio" (ciclo). «È questo il cerchio – scrive il Machiavelli a conclusione dell'itinerario costituzionale che ha appena descritto – nel quale girando tutte le repubbliche si sono governate e si governano».

La conoscenza, da parte del Machiavelli, del VI libro polibiano ha avuto rilievo nella discussione sull'epoca di composizione dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (pubblicati postumi nel 1531). La poca padronanza del greco da parte del Machiavelli imponeva la questione di quale traduzione latina egli avesse potuto adoperare. Carlo Dionisotti ha scoperto la fonte che risolve il quesito: le letture polibiane che si facevano nel circolo che si radunava negli Orti Oricellari.

Ai moderni questa classificazione non basta più. La contestazione *alla radice* del modello classico delle sei forme costituzionali (tre pure e tre degenerate) verrà un secolo dopo, da Thomas Hobbes. Quella distinzione suscita il suo sarcasmo e viene da lui fatta risalire appunto agli «scrittori greci e romani» e ai loro moderni seguaci: «Non ci si convincerà facilmente – scrive nel *De cive* (VII 3) – che *il regno* e *la tirannide* non sono specie diverse di Stato […] In cosa differisca il re dal tiranno va ricercato con la ragione, non con la passione. In primo luogo, non differiscono nel fatto che il secondo abbia maggiore potere del primo, perché non si può dare potere maggiore di quello supremo. Neppure differiscono perché la potenza dell'uno è limitata e quella dell'altro no. Chi ha una potenza limitata non è re, ma suddito di chi gli pone limiti. Inoltre non differiscono per il m o d o in cui hanno conquistato il potere. Infatti, se in uno Stato democratico o aristocratico un cittadino si impadronisce con la forza del potere supremo, qualora ottenga il consenso dei cittadini, diviene monarca legittimo; altrimenti è un nemico, non un tiranno. Differiscono quindi solo per l'esercizio del potere: è *re* chi governa rettamente, *tiranno* chi governa in altro modo. La questione dunque si riduce a questo, che se i cittadini pensano che un re legittimamente innalzato al potere supremo esercita bene il suo potere, lo chiamano re; altrimenti tiranno. Perciò regno e tirannide non sono forme diverse di Stato; bensì allo stesso monarca viene dato il nome di re in segno di onore, e di tiranno in

segno di disprezzo. Quello che si trova scritto nei libri contro i tiranni, trae origine dagli scrittori greci e romani, che erano governati in parte dal popolo e in parte dagli ottimati, e quindi odiavano non solo i tiranni ma anche i re». Aspro, ma decisivo. Era bastata la crisi graccana a far saltare la "macchina perfetta" che aveva sedotto Polibio, persuaso di aver trovato a Roma la soluzione degli inesausti conflitti politici che avevano dilaniato le città greche.

LA DIALETTICA COSTITUZIONALE IN ETÀ CESARIANA. TRA ESALTAZIONE DEL NUOVO E ACCUSE DI SOVVERSIONE

MARTA SORDI

1. Gli anni della campagna gallica e dell'inizio della guerra civile tra Cesare e Pompeo sono anni decisivi per la crisi della repubblica, anni in cui si sviluppa un forte dibattito costituzionale, come rivelano gli scritti di Cotta, di Cicerone e dell'ignoto autore della *Costituzione di Romolo* in Dionigi di Alicarnasso.

a) Il trattato sulla costituzione romana (Athen. VI 105,273b = Cotta *HRR* 1: περὶ τῆς Ῥωμαίων πολιτείας) risale al 55/54 ed è opera di un legato di Cesare in Gallia, morto combattendo nel 54 al tempo della rivolta degli Eburoni. L'interesse costituzionale di questo frammento, l'unico dell'opera di Cotta, citato da Ateneo dal discorso in latino di un certo *Larensis*, dedicato alle virtù che fecero grandi i Romani, è rivelato solo dal titolo: esso si limita infatti a contrapporre la grandezza di Cesare, che primo fra tutti gli uomini passò con mille navi nelle isole britanniche, e la semplicità della sua vita privata, rivelata dal fatto che egli portò con sé tre schiavi in tutto: τρεῖς οἰκέτας τοὺς πάντας συνεπήγετο. I tre schiavi non erano certamente i soli posseduti da Cesare; erano invece probabilmente gli stessi, i più fedeli, che al momento della sua morte ne raccolsero il corpo e lo trasportarono a casa (Svetonio, Appiano, Nicola di Damasco).

Questo discorso conteneva anche l'elogio di Scipione Emiliano (che si serviva solo di cinque schiavi) da parte di Polibio e Posidonio: quell'Emiliano che sarà il protagonista del *De re publica* di Cicerone, posteriore solo di pochi anni all'omonima opera di Cotta. L'inserimento del frammento nel discorso di *Larensis* ha indotto il Mazzarino[1] a cogliere in questa σύγκρισις, probabilmente implicita, la possibile conoscenza da parte di Cicerone dell'opera di Cotta: «Evidentemente Cicerone ha proiettato la virtù romana della *temperantia* nel mondo delle tradizioni scipioniche; Aurunculeius la trovava dichiaratamente nell'attualità cesariana».

L'ipotesi del Mazzarino viene riproposta con ulteriori approfondimenti in

[1] S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, II.1, Bari 1966, 320-321.

due riprese dallo Zecchini[2], che, dopo aver sottolineato la grande generosità di Cesare nella vita pubblica e la sua *temperantia* nella vita privata, rileva che l'importanza del frammento di Cotta sul rifiuto del lusso da parte di Cesare, quando era ormai assurto ai fastigi del successo, deriva dal fatto che esso è calato nel contesto di un trattato politico che affrontava il tema allora attualissimo della riforma della *res publica* e mirava quindi a designare in Cesare un «buon uomo di governo per una costituzione ideale». Col motivo dei tre schiavi di Cesare, Cotta intendeva, secondo lo Zecchini, «stabilire senza dubbio un immediato paragone con l'Emiliano», modello di fedeltà ai *prisci mores*, protagonista scelto poco più tardi da Cicerone per il *De re publica* e ineludibile punto di riferimento per i *principes* vagheggiati in questo trattato: «Il cesariano Cotta aveva dunque preceduto Cicerone ed aveva proposto una continuità ideale tra Scipione e Cesare, fondata sull'identica adesione all'etica tradizionale per quanto riguardava le virtù tradizionali e private».

La ricostruzione che lo Zecchini dà del nostro frammento è certamente suggestiva, ma per la brevità del frammento stesso resta ipotetica: di Scipione Emiliano infatti Cotta non parla nel testo a noi giunto e la σύγκρισις implicita che già il Mazzarino avvertiva fra Cesare e l'Emiliano poteva non trovarsi in Cotta, ma solo nella raccolta di *exempla* di virtù romane messa insieme, in base alla fonte di Ateneo (*Larensis*), attingendo ad autori vari; Cicerone, che nel *De re publica* vede in Scipione Emiliano un ideale *dictator rei publicae constituendae* secondo il modello, certamente da correggere secondo lo stesso Cicerone, di Silla, può aver certamente conosciuto, ma non condiviso (come rivelano i giudizi estremamente ostili che egli dà su Cesare nelle lettere agli amici più sicuri) l'elogio di Cotta. Io credo pertanto che, in base all'unico frammento di Cotta, non si possa affermare, nelle intenzioni di quest'ultimo e dello stesso Cicerone, l'istituzione di un rapporto fra l'Emiliano e Cesare.

Anche se non si può affermare che il *De re publica* di Cotta stabiliva un rapporto fra il modello ottimate di Scipione Emiliano e quello popolare di Giulio Cesare nel momento più fulgido della sua funzione di *imperator*, non c'è dubbio però che l'elogio della semplicità di vita di quest'ultimo in un'opera dedicata alla riforma della *res publica* rivela in qualche modo l'intenzione di stabilire un rapporto fra le virtù veteroromane e la funzione dell'uomo di governo: più che a Scipione Emiliano penserei però, per Cesare, all'ideale mariano di Sallustio (*Iug.* 85,33) del capo capace di *hiemem et aestatem iuxta pati, humi requiescere, eodem tempore inopiam et laborem tolerare* o all'*officium imperatoris* descritto dallo stesso Cesare nel discorso di Vesontio (*Gall.* I 40).

[2] G. Zecchini, *La cultura storica di Ateneo*, Milano 1989, 237-238; e, più ampiamente, *Sallustio, Lucullo e i tre schiavi di Cesare*, "Latomus" 54 (1995), 599 sgg.

b) Se dal *De re publica* di Cotta passiamo al *De re publica* di Cicerone, composto nel 52 a.C., nel momento in cui la crisi pareva imminente, con la morte di Giulia, la morte di Crasso, la fine di fatto del primo triumvirato e il consolato unico di Pompeo, vero prodromo della guerra civile, ma ambientato nel 129 a.C., quando, dopo la uccisione di Tiberio Gracco, la repubblica sembrava ancora saldamente nelle mani degli ottimati, vediamo che l'ideale dell'uomo di governo appare improntato, più che sulle virtù veteroromane, sulle virtù di supremo moderatore, guida e timoniere dello stato, *civis magnus* e *vir paene divinus* (*rep.* I 29,45), il *princeps* ciceroniano del Lepore[3], che preannuncia in qualche modo l'ideale augusteo delle *Res gestae*[4]. Pur delineando però la figura carismatica di questo supremo moderatore, Cicerone coglie la diversità fondamentale fra la costituzione di Licurgo, e in generale dei legislatori greci, e la costituzione romana (II 21,37: *constitutionem nostrae rei publicae*; cfr. II 31,53), nel fatto che essa non è il frutto *nec temporis unius nec hominis* (cfr. anche II 1,2: *non unius esset ingenio sed multorum*); se infatti *unius viri* [*scil.* Romolo] *consilio* (II 11,21) nacque *novus populus*, questa fondamentale *novitas* non si lasciò fermare, come gli Spartani dalla raccomandazione di Licurgo di non mutare nulla, ma procedette nel cambiamento, adottando anche usi e istituzioni straniere e rendendoli migliori (II 16,30).

In un mondo, come quello greco e romano, in cui il *novum* diventa facilmente sinonimo di sovversione (*res novas moliri*, νεωτερίζειν) e i modelli di comportamento (παράδειγμα, *exemplum*) vengono normalmente cercati nel passato, la coscienza da parte dei Romani di essere un popolo nuovo, aperto alle acquisizioni dall'esterno e alle innovazioni, rappresenta un fatto unico, che già Polibio aveva colto con ammirazione (VI 25,11) e che Cesare aveva riproposto nel discorso che Sallustio attribuisce a lui nel 63 (*Catil.* 51,37 sgg.). L'idea di cogliere la mutazione e il nuovo nella storia di Roma, come fonte di progresso e frutto della sapienza dei *maiores*, capaci di assimilare e anche di rendere migliori le acquisizioni provenienti dall'esterno, è ben presente in Cicerone, in un contesto in cui appare particolarmente viva la consapevolezza della superiorità della prudenza politica di Roma rispetto alle teorie politiche della Grecia (*rep.* II 11,21): nel discorso introdotto dall'Emiliano e ripreso da Lelio la novità realizzata da Roma non può essere trovata nei libri dei Greci e in quel Platone del quale nessuno fu più abile *in scribendo*, ma la cui splendida città ideale è troppo lontana dalla vita concreta degli uomini e dai loro costumi. Il passo del *De re publica*, da cui Livio prese spunto per il discorso di Canuleio sotto il 445 varr. (IV 3 sgg.), è una lettura politica della storia di

[3] E. LEPORE, *Il* princeps *ciceroniano e gli ideali politici della tarda repubblica*, Napoli 1954, *passim*.

[4] A. VALVO, *L'uomo di stato, il governo, la legittimità del potere nel* De re publica *ciceroniano e nelle* Res gestae divi Augusti, in A. VALVO - R. GAZICH (edd.), *Analecta Brixiana*, II, Milano 2007, 351 sgg.

Roma con l'enumerazione dei molti cambiamenti introdotti nella costituzione romana nel corso dei secoli e delle generazioni, a partire da Romolo, che fondò la città *ad spem diuturnitatis et imperii* (Cic. *rep.* II 3,5), dall'interregno, dall'elezione di un *rex alienigena* (Numa Pompilio) e, addirittura, del figlio di una schiava tarquiniese (Servio Tullio). Questa lettura prosegue poi fino alla cacciata dei Tarquini e alle prime vicende della repubblica. Sulla linea di Cicerone e soprattutto di Livio, suo maestro, si pone Claudio nel discorso per l'ammissione in senato dei Galli della Comata (*ILS* 212).

Strettamente collegata con l'affermata superiorità della costituzione romana rispetto a quelle dei Greci è il discorso sulla costituzione mista (Cic. *rep.* II 23,41): *statuo esse optime constitutam rem publicam … e tribus generibus illis, regali et optumati et populari confusam*. Cicerone continua (II 23,42) osservando che *hoc triplex rerum publicarum genus* è comune ai Romani con altri popoli, ma la superiorità dei Romani consiste negli adattamenti e nelle trasformazioni che la loro costituzione ha subito nel passaggio dalla monarchia alla repubblica con la *potestas* regia solo annuale e la divisione dei poteri fra i due consoli (II 31,55 - 32,56), con l'alternanza mensile nell'uso dei littori, con le poche decisioni affidate al popolo e le molte al senato, con l'*auctoritas patrum* senza la quale *comitia populi ne essent rata*. Cicerone riprende qui quello che aveva detto nel primo libro (28,44) *de tribus his generibus rerum publicarum non turbatis atque permixtis*, ma suscettibili *statum suum tenentibus* di corruzione, e vi ritorna facendo intervenire nel dialogo l'Africano (II 39,65), quando parla della pericolosità della degenerazione dei tre tipi di costituzione e della superiorità di un istituto *quod e tribus primis esset modice temperatum*, come avviene appunto a Roma, *reapse*, nella realtà cioè e non solo teoricamente, e per di più in una grandissima comunità statale, *in civitate maxima* (II 39,66).

Fin qui Cicerone, nel sostenere la *novitas* di Roma, la sua capacità di assimilare migliorandole le istituzioni straniere, la sua concretezza pragmatica, non appare affatto distante dalle posizioni dei *populares*: si è visto che Sallustio attribuisce a Cesare nel 63 una posizione analoga, che sarà ripresa ampiamente e ampiamente storicizzata, da Livio e da Claudio: si può anzi sostenere che Cicerone è l'iniziatore di questa storicizzazione della *novitas* e dell'idea che per Roma la vera tradizione è nell'innovazione, mantenuta sempre su una linea di continuità, non di sovversione. Questa concezione non deve essere pertanto ritenuta né caratteristica degli ottimati né dei popolari, ma semplicemente romana. Essa è la presa di coscienza, certamente attuale nell'ultimo secolo della repubblica, ma già riconoscibile nella prassi delle origini, di un destino di impero, di una universalità presente fin dalla fondazione. Una ben diversa attualità, più legata al contingente e agli interessi immediati della politica, rivela invece l'affermazione con cui Cicerone chiude

quella che potremmo chiamare la *Costituzione di Romolo* (*rep.* II 10,17): *ac Romulus cum septem et triginta regnavisset annos, et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut … deorum in numero conlocatus putaretur*. Romolo fu dunque divinizzato, previo oscuramento del sole, per aver dato un fondamento sacrale e senatorio alla *res publica*. Questa osservazione, che come vedremo si trova anche nella cosiddetta *Costituzione di Romolo* di Dionigi di Alicarnasso, ci porta in effetti nel pieno della lotta politica contemporanea: il tribuno cesariano Clodio aveva fatto approvare nel 58 una *lex de iure ac tempore legum rogandarum*, che stabiliva che i comizi dovevano essere tenuti in tutti i *dies fasti* e che la loro azione non poteva essere ostacolata né dal *servare de caelo*, con l'*obnuntiatio*, né dall'*intercessio*, permesse invece dalla *lex* (o dalle *leges*) *Aelia* e *Fufia* risalenti a circa cent'anni prima (Cic. *Pis.* 5,10): di esse l'una permetteva l'*obnuntiatio* per resistere *perniciosis legibus* (Ascon. *Pis.* 8), l'altra fissava pene per i trasgressori (Cic. *Att.* IV 16,5). Il fatto che Cicerone parli di esse come *propugnacula murique tranquillitatis et otii* (*Pis.* 4,9) rivela che tali leggi erano uno strumento degli ottimati per intralciare le innovazioni legislative e che la loro abrogazione nel 58 toglieva agli stessi ottimati un'arma potente di ostruzionismo. Se si considera l'importanza che Clodio dava, nella sua politica, alle *contiones* e ai *comitia* come affermazione della sovranità popolare[5], si può comprendere pienamente il significato che la difesa degli *auspicia* e del senato aveva per gli avversari dei *populares*.

In un altro passo del *De re publica*, in effetti, Cicerone mostra con chiarezza la sua ostilità alla sovranità popolare, quando loda l'ordinamento centuriato serviano, inteso nella versione sillana[6]: Servio Tullio fece sì *ut suffragia non in multitudinis sed locupletium potestate essent* (*rep.* II 22,39). Che la rivendicazione della sovranità popolare, la fine della *concordia ordinum*, la laicizzazione delle assemblee sganciate dai vincoli sacrali, avessero minato dai Gracchi in poi l'autorità del senato erano problemi che la coscienza ottimate sentiva particolarmente vivi nel I secolo: la deposizione di Ottavio, operata da Tiberio nonostante la *sacrosanctitas* tribunizia, con l'affermazione che il popolo che aveva eletto il tribuno poteva anche revocarlo, anche se *sacrosanctus*, se egli andava contro gli interessi del popolo, impediva il gioco che il senato faceva ormai da tempo con i veti incrociati nel collegio tribunizio e dava alla *potestas* dei tribuni della plebe quel peso assoluto e definitivo, che indurrà Augusto e i suoi successori a fare di essa il supremo potere civile. Con il suo discorso[7] Tiberio mirava a desacralizzare il potere con l'eliminazione

[5] H. BENNER, *Die Politik des P. Clodius Pulcher*, Stuttgart 1987, 51; 83 sgg.; 108 sgg.

[6] E. GABBA, *Appiani Bellorum civilium liber I*, Firenze 1967², 171-173.

[7] Sull'aderenza alla sostanza delle cose dette del discorso di Tiberio sulla deposizione di Ottavio in Plutarco (*Tib.* 15), cfr. M. SORDI, *Cultura greca e tradizione religiosa romana nel tribunato di Tiberio*

degli impedimenti che venivano all'esercizio politico della sovranità popolare dalla concezione sacrale che stava alla base di tutta la costituzione romana. L'abolizione voluta da Clodio della *obnuntiatio*, con il divieto di interrompere i *comitia* con l'annuncio di veri o presunti segni celesti, seguiva le stesse linee di comportamento. Si capisce pertanto perché in quel fatidico 52 (quando Cesare in Gallia si trovava in difficoltà, il triumvirato non esisteva più e il conferimento a Pompeo del consolato unico faceva sperare nella possibilità di una reazione alle rivendicazioni spesso demagogiche dei *populares*) *auspicia* e *senatus* potessero apparire a Cicerone i veri *fundamenta rei publicae*.

2. Sulla stessa linea si trova, a mio avviso, l'anonimo autore di Dionigi di Alicarnasso nella cosiddetta *Costituzione di Romolo*, datata dai moderni ad epoche diverse, fra Silla ed Augusto[8], ma da attribuire, io credo, allo stesso periodo del *De re publica* ciceroniano[9]. A differenza però di Cicerone, che collocando nel 129 il suo dialogo può lodare l'antica costituzione come ancora vigente, Dionigi parla con rimpianto di un passato ormai finito e coglie con amarezza le differenze col presente.

Come Cicerone egli coglie nell'abbandono degli *auspicia* e del senato la causa della crisi che ha colpito Roma (II 6,2-4): Romolo fu eletto re dopo aver preso gli auspici e stabilì che nessuno potesse assumere una carica, se non dopo la sanzione della divinità; "ai nostri tempi", invece questa pratica è caduta in disuso e vi sono alcuni che operano anche contro il volere della divinità, arraffando le magistrature piuttosto che assumerle. Per causa loro molti eserciti e molte flotte sono stati vinti per terra e per mare; la più grande e clamorosa sconfitta è avvenuta durante la "mia" generazione, quando Crasso mosse il suo esercito contro i Parti non curandosi dei presagi innumerevoli che avrebbero dovuto distoglierlo dalla spedizione.

Dell'importanza degli *auspicia* parla anche Dione (XXXVIII 13), che si sofferma esplicitamente sulla legge di Clodio contro l'*obnuntiatio* e l'osservanza dei segni del cielo, che egli motiva con il timore che si volesse ritardare il processo contro Cicerone e, in generale, opporsi all'esercizio della sovranità popolare nelle proposte di leggi e nelle elezioni dei capi. Dell'importanza del senato Dionigi parla quando ricorda (II 12,4) che gli antichi re si consi-

Gracco, in EAD., *Scritti di storia romana*, Milano 2002, 332 sgg.

[8] E. GABBA, *Studi su Dionigi di Alicarnasso*, "Athenaeum" 28 (1960), 175 sgg.; ID., *La "Storia di Roma arcaica" di Dionigi d'Alicarnasso*, in *ANRW* II.30.1 (1982), 881 (data l'opera al tempo di Silla); M. POHLENZ, *Eine politische Tendenzschrift aus Caesars Zeit*, "Hermes" 59 (1924), 157 sgg. (pensa all'epoca di Cesare, ma attribuisce all'autore tendenza filocesariana); A. VON PREMERSTEIN, *Von Werden und Wesen des Prinzipats*, München 1937, 82 sgg. (pensa all'epoca di Augusto).

[9] M. SORDI, *La "costituzione di Romolo" e le critiche di Dionigi di Alicarnasso alla Roma del suo tempo*, in EAD., *Scritti*…, 471-482 [= "Pallas" 39 (1993), 111-120]; ZECCHINI, *Sallustio*…, 605.

gliavano con gli uomini migliori e non sul parere di uno solo come "nel nostro tempo"; e più ancora quando ricorda (II 14,3) che Romolo aveva dato al senato il potere di deliberare con voto decisivo su qualsiasi problema del re ed osserva che le decisioni del popolo non erano valide se non erano approvate anche dal senato. "Al nostro tempo", egli aggiunge, i costumi sono cambiati: non è infatti il senato a decidere sulle cose votate dal popolo, ma il popolo è sovrano su ciò che è stato proposto dal senato.

Più ancora che alla *patrum auctoritas*, restaurata da Silla ma contestata dai *populares*, le preoccupazioni dell'anonimo autore di Dione, come quelle di Cicerone, riguardano anche qui la sovranità popolare, affermata dai Gracchi, da Mario, da Saturnino e riproposta dai Cesariani e da Clodio. Diversamente da Cicerone, però, l'autore di Dionigi sembra mettere in rilievo, nell'accusa di *neglegentia auspiciorum*, più l'elezione dei magistrati e l'arroganza (αὐθάδεια) dei capi militari che le proposte demagogiche dei tribuni, forse anche per il recente ricordo di Crasso e di Carre, e fa pensare ad un attacco alla riforma di Mario (con l'arruolamento dei proletari e dei *capite censi*) e alle violenze compiute ad Atene da Silla nell'86, di cui parla Plutarco (*Sull.* 12,9), in un passo che io credo derivato da Rutilio Rufo[10]: l'insistenza sull'arroganza dei capi, soprattutto militari, è un'ulteriore conferma del carattere soprattutto anticesariano della fonte utilizzata da Dionigi. Era in effetti l'applicazione della riforma di Mario, ma con in più la restaurazione della disciplina e l'educazione politica dei soldati voluta da Cesare, la vera novità, più ancora dell'affermazione della sovranità popolare, che portò alla fine della repubblica e all'impero: fra il 59 e il 49 Cesare, che era stato console *popularis*, era stato capace di trarre fino in fondo, dal punto di vista politico, le implicazioni della riforma militare mariana, intesa come compimento, come nel discorso attribuito da Sallustio a Mario (*Iug.* 85-86), della grande rivoluzione plebea. Allo stesso modo di Mario, Cesare vede nell'esercito il popolo in armi, chiamato a *rem publicam gerere* (*civ.* I 7,7; cfr. Sall. *Iug.* 85,47: *rem publicam capessere*), pronto a sconfiggere la *factio paucorum*, la vecchia *nobilitas*. La riforma militare di Mario, con la sua applicazione cesariana, è il vero inizio della "rivoluzione romana": il trinomio *senatus milesque et populus* (Tac. *ann.* I 7,2; XIV 11,1; *hist.* I 4,2) sostituisce il binomio repubblicano *senatus populusque romanus* e dà all'esercito la consapevolezza di essere l'unico organo autorizzato a conferire l'impero.

L'esaltazione di Cesare come supremo capo militare, nel trattato *De re publica* di Cotta, si apriva forse a quella che era la vera *novitas* del dibattito costituzionale intorno alla metà del I secolo a.C.

[10] M. Sordi, *Un nuovo frammento di Rutilio Rufo?*, "InvLuc" 27 (2005), 297 sgg.

LE CONSENSUS IMPÉRIAL À L'ÉPREUVE. LA CONSPIRATION ET SES ENJEUX SOUS LES JULIO-CLAUDIENS

FRÉDÉRIC HURLET

Le thème de la conspiration sous les Julio-Claudiens n'apparaît pas de prime abord comme un objet d'étude pour lequel il est facile de renouveler les débats historiographiques. Le phénomène de l'opposition au pouvoir impérial à ses débuts constitue en effet une réalité qui a été régulièrement étudiée aux XIXe et XXe siècles[1]. Plus récemment, entre 2000 et 2002, ont été publiées quatre monographies qui ont choisi d'analyser de nouveau cette question, chacune avec une perspective spécifique qu'il faut définir pour prendre en compte ce qui a déjà été réalisé et ce qui reste à faire. Maria Helena Dettenhofer a analysé la naissance du pouvoir impérial à partir d'un angle de vue original qui cherche à suivre les moyens dont Auguste sut contourner les nombreux obstacles successifs placés sur son chemin pour imposer son autorité. À ce titre, elle a été amenée à passer en revue, dans un ordre de succession chronologique, les différentes conspirations qui visèrent le premier *princeps*[2]. La même année a été publié par Francesca Rohr Vio sur un sujet semblable un ouvrage qui traite de ce que l'historienne italienne a appelé les voix du "*dissenso*"[3]. Elle y a recensé les différentes formes de contestation

[1] Pour le XIXe siècle, on citera l'ouvrage bien connu de G. BOISSIER, *L'opposition sous les Césars*, Paris 1875. Pour le XXe siècle, les travaux universitaires sur l'opposition au pouvoir impérial se sont multipliés à partir des années 1950. On citera les principaux d'entre eux : K. BECKER, *Studien zur Opposition gegen den römischen Prinzipat*, Diss. Tübingen 1950 ; P. SATTLER, *Caesar Augustus und seine Gegner im Inneren vom Jahre 30 v. Chr. Bis 4 n.*, Diss. Heidelberg 1955 ; O. REVERDIN - B. GRANGE (éd.), *Opposition et résistance à l'empire d'Auguste à Trajan*, Genf 1986 ; K.A. RAAFLAUB - L.J. SAMONS, *Opposition to Augustus*, dans K.A. RAAFLAUB - M. TOHER, *Between Republic and Empire*, Berkeley 1990, 417-454 qui soulignent la faible intensité de l'opposition sous Auguste (p. 448) ; V. RUDICH, *Dissidence and Literature under Nero : The Price of Rhetoricization,* New York 1997 ; A. LUISI, *L'opposizione sotto Augusto : le due Giulie, Germanico e gli amici*, dans M. SORDI (éd.), *Fazioni e congiure nel mondo antico*, Milano 1999, 181-192 ; A. GALIMBERTI, *La rivolta del 42 e l'opposizione senatoria sotto Claudio*, dans SORDI (éd.), *Fazioni...*, 205-215 ; L. COTTA RAMOSINO, *L'opposizione a Nerone e le 'partes' di Galba*, dans SORDI (éd.), *Fazioni...*, 217-236. Tout récemment est paru l'ouvrage de V.E. PAGAN, *Conspiracy Narratives in Roman History*, Austin 2004 qui inclut un chapitre sur la conspiration de Pison sous Néron.

[2] *Herrschaft und Widerstand im augusteischen Principat. Die Konkurrenz zwischen res publica und domus Augusta*, Stuttgart 2000 ; cf. mon c.r. dans "Latomus" 62 (2003), 192-195.

[3] *Le voci del dissenso. Ottaviano Augusto e i suoi oppositori*, Padova 2000.

du pouvoir d'Auguste en montrant en particulier dans quelle mesure la mémoire de l'opposition à Auguste fut instrumentalisée et manipulée pendant les événements et après coup. La monographie d'Isabelle Cogitore s'inscrit dans ce même courant d'idée, avec cette double spécificité qu'elle prolonge de telles recherches jusqu'à la fin de l'époque julio-claudienne et se concentre sur la conspiration[4]. Stefan H. Rutledge a consacré une enquête qui examine et vise à réhabiliter le rôle des délateurs et des accusateurs au service des princes du Ier siècle ap. J.-C. de Tibère à Domitien en soulignant leur utilité politique et sociale[5].

L'intérêt porté aux multiples conspirations contre les Julio-Claudiens est parfaitement compréhensible : quoi de plus normal que d'étudier dans le détail ce qui est devenu avec l'usurpation un des moyens les plus usités de mettre fin aux pouvoirs exercés par l'un ou l'autre prince en même temps qu'à sa vie, en général avec l'intention de transmettre le pouvoir impérial à quelqu'un d'autre ? Si Auguste et Tibère moururent de mort naturelle non sans avoir fait l'objet de plusieurs tentatives de meurtre, Caligula fut assassiné en 41 à la suite d'une conspiration et l'on s'interroge toujours sur les circonstances exactes de la mort de Claude en 54 ; quant à Néron, les circonstances qui ont conduit à son suicide sont bien connues. Plusieurs questions fondamentales restent dans l'état actuel de nos connaissances sans réponse définitive, notamment quand il s'agit de déterminer quels étaient les principaux commanditaires cachés derrière les assassinats politiques ou du moins les différentes tentatives. Mais l'approche historiographique qui a été menée au préalable montre que pour ce qui concerne la conspiration, les interrogations ne sont aujourd'hui plus les mêmes qu'il y a cinquante ans, voire qu'il y a encore une dizaine d'années. Le regard porté par les historiens sur cette forme radicale d'opposition politique a évolué dans le sens où il va au-delà du constat simpliste en vertu duquel le meurtre du prince, de l'empereur ou du roi est un danger inhérent à toute forme de monarchie. Étudiée précédemment pour elle-même, la conspiration l'est désormais en fonction de ce qu'elle nous apprend sur la nature du pouvoir contesté et sur sa légitimité, l'idée dominante étant qu'il n'y a pas de meilleurs moments "d'apprécier ce qui permet à une autorité de s'exercer que ceux au cours desquels elle se trouve contestée et menacée"[6]. Dans ces conditions, il s'agit désormais

[4] *La légitimité dynastique d'Auguste à Néron à l'épreuve des conspirations*, Roma 2002 ; cf. mon c.r. dans "AC" 74 (2005), 345-347.

[5] *Imperial Inquisitions. Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, London - New York 2001.

[6] Propos repris à J.-M. DAVID, *Ce que la crise révèle*, dans S. FRANCHET D'ESPEREY - V. FROMENTIN - S. GOTTELAND - J-M. RODDAZ (éd.), *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux 2003, 451 ; cf. aussi dans le même sens COGITORE, *La légitimité*…, 99 : "Car si tout pouvoir entraînait des conspirations, les

moins d'analyser les événements ou de s'interroger comme autrefois sur la réalité de telle ou telle conspiration que de chercher à déterminer quelle est l'image du pouvoir impérial qui se dégage des raisons de porter atteinte à la vie du prince, du déroulement des faits et du comportement du pouvoir impérial à ces occasions. Ce changement de perspective a été bien mis en avant dans la monographie d'Isabelle Cogitore et il est inutile d'y revenir. Il a été en revanche moins souvent souligné que l'attention portée durant cette dernière décennie aux différentes conspirations de l'époque julio-claudienne s'inscrivait dans un environnement historiographique qui (re)découvrait jusqu'à quel point la recherche du *consensus uniuersorum* était un élément central de l'idéologie impériale telle qu'elle était diffusée par le prince[7]. Il est remarquable, et *a priori* paradoxal, que le regain d'intérêt pour ce qui est une des formes de l'opposition politique aux Césars soit concomitant de la publication d'une série d'études faisant apparaître le régime impérial comme un pouvoir qui aspire à créer l'unanimité la plus large autour de lui, qu'une telle aspiration soit un objectif de départ, une tendance de fond ou une reconstruction des événements *a posteriori*. L'objet de cette étude est à ce titre de déterminer de quelle manière le régime impérial articula le *consensus* qu'il chercha à créer autour de la figure du prince avec la *dissensio* dont il fut nécessairement l'objet notamment à travers les tentatives de conspiration. Il s'agit là de deux réalités constitutives du fonctionnement du pouvoir impérial dont on verra qu'elles n'entrent pas en contradiction.

Le consensus à Rome : validité et limites d'un schéma théorique

Les travaux sur le consensus aussi bien dans la Rome républicaine que dans la Rome impériale se sont multipliés durant ces deux dernières décennies. Pour ce qui est de la République, un groupe d'historiens allemands parmi lesquels il faut citer Karl-Joachim Hölkeskamp, Martin Jehne et Egon Flaig a été amené par réaction aux théories défendues par Fergus Millar à défendre l'idée que la participation active du peuple Romain à la vie politique ne servait qu'à renforcer l'assise consensuelle d'un régime foncièrement oligarchique[8].

conspirations étaient, paradoxalement, aussi bien le signe de l'existence du pouvoir que l'occasion de l'affirmer".

[7] C'est ce paradoxe que j'ai essayé de mettre en évidence dans F. HURLET, *Une décennie de recherches sur Auguste. Bilan historiographique (1996-2006)*, "Anabases" 6 (2007), 204.

[8] M. JEHNE (éd.), *Demokratie in Rom ? Die Rolle des Volkes in der Politik der römischen Republik*, Stuttgart 1995 ; ID., *Methods, Models, and Historiography*, dans N. ROSENSTEIN - R. MORSTEIN-MARX (éd.), *A Companion to the Roman Republic*, Oxford 2006, 3-28 ; E. FLAIG, *Repenser le politique dans la République romaine*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 105 (1994), 13-25 ; ID., *Entscheidung und Konsens. Zu den Feldern der politischen Kommunikation zwischen Aristokratie und Plebs*, dans JEHNE

Une telle perspective ne signifie pas qu'une unanimité parfaite régnait au sein de la classe politique (la concurrence y était forte), ni qu'il n'y avait à Rome rien à débattre, mais elle implique que les Romains se retrouvaient autour de trois idées principales conçues comme autant de fondements sur lesquels reposait la vie politique de la République : à savoir l'impossibilité de concevoir un régime autre qu'une *Res publica*, ce qui eut pour effet de déboucher au Ier siècle av. J.-C. sur une crise qualifiée par Christian Meier de "sans alternative" parce que ce régime était incapable de reconnaître ses propres insuffisances, voire simplement de les énoncer ; la centralité et la complexité des liens de dépendance qui attachaient la masse des individus à une élite reconnue comme supérieure, mais qui étaient par essence instables ; la primauté du Sénat, garant de l'*auctoritas*, dans le processus de prise de décision. Tel était dans son contenu le consensus social qui était profond sous la République et dont la conséquence était de faire du *populus Romanus* un éternel mineur conditionné à obéir aux injonctions issues des élites plus qu'à diriger la cité.

Vue à partir de cette grille de lecture, la prise du pouvoir par Auguste donna naissance à un nouveau consensus[9], dont les contours ont été définis

(éd.), *Demokratie*..., 77-127 ; ID., *War die römische Volksversammlung ein Entscheidungsorgan? Institution und soziale Praxis*, dans R. BLÄNKNER - B. JUSSEN, *Institution und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens*, Göttingen 1998, 49-73 ; ID., *Assemblée du peuple à Rome comme rituel de consensus. Hiérarchie politique et intensité de la volonté populaire*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales" 140 (2001), 12-20 ; ID., *Ritualisierte Politik. Gesten, Zeichen und Herrschaft im Alten Rom*, Göttingen 2003 ; K.-J. HÖLKESKAMP, *Rekonstruktionen einer Republik. Die politische Kultur des antiken Roms und die Forschung der letzten Jahrzente*, München 2004, notamment 31-48 (résumé des thèses de Chr. Meier) et 85-105 (il faut signaler la traduction française de cette ouvrage, Nantes 2008) ; ID., *Senatus populusque Romanus. Die politische Kultur der Republik – Dimensionen und Deutungen*, Stuttgart 2004, *passim* ; ID., *Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht*, "Klio" 88 (2006), 360-396 ; ID., *Hierarchie und Konsens. Pompae in der politischen Kultur der römischen Republik*, dans A.H. ARWEILER - B.M. GAULY (éd.), *Machtfragen. Zur kulturellen Repräsentation und Konstruktion von Macht in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Stuttgart 2008, 79-126. À ma connaissance, l'idée qu'il existait à Rome (et de façon plus générale dans les sociétés antiques) une tendance au consensus a déjà été clairement exprimée par J.-P. VERNANT en 1974 lorsqu'il renvoie aux anthropologues de l'école fonctionaliste pour préciser que le rôle du devin "est celui d'une instance officielle de légitimation, proposant, dans le cas de choix lourds de conséquences pour l'équilibre de la communauté, des décisions socialement et politiquement "objectives", c'est-à-dire indépendante des partis en cause et bénéficiant, de la part du corps social, d'un consensus général qui place ce genre de réponse au-dessus des contestations" (*Parole et signes muets*, dans R. GUIDIERI (éd.), *Divination et rationalité*, Paris 1974, 10). Une analyse de même nature a été proposée par J. SCHEID dans la première édition de son ouvrage magistral sur *Religion et piété à Rome* datée de 1985 dans un passage où il fait de la prise des auspices un instrument du consensus en tant que moyen de rendre une décision incontestable à travers l'intervention des dieux censés exprimer leur accord (ou leur désaccord) par le biais de ce rituel (cf. la 2e édition, Paris 2001, p. 64 où J. Scheid cite J.-P. Vernant en n. 2) ; cette idée a été reprise et amplifiée par J. RÜPKE, *Divination et décisions politiques dans la République romaine*, "CCG" 16 (2005), 217-233.

[9] Sur le passage de la République à l'Empire vu sous l'angle d'une redéfinition du consensus et d'un transfert d'*auctoritas*, cf. la remarque de J.-L. FERRARY, *Optimates et populares. Le problème du rôle de*

par plusieurs travaux récents. La vocation du peuple – et de l'armée, conçue en théorie comme le peuple en armes – à obéir perdure, avec cette différence essentielle que l'élite sociale à laquelle on manifeste une forme d'allégeance est constituée non plus d'un groupe de familles sénatoriales, mais d'une seule d'entre elles, celle du *princeps*. Ce transfert fut décisif. C'est pour cette raison que la question politique essentielle est tout d'abord l'évolution qui conduisit l'aristocratie à accepter la primauté d'Auguste et de sa famille, puis la nature des relations entre le prince et cette aristocratie une fois que le nouveau régime fut reconnu et accepté en tant que tel. Egon Flaig a défini le régime impérial comme un *Akzeptanz-System* reposant sur l'adhésion à la personne même du prince par ce qu'il considère comme les trois acteurs majeurs de la vie politique romaine : l'armée, l'ordre sénatorial et la plèbe urbaine[10]. Il faut sans doute élargir le cercle du consensus et ajouter les chevaliers et les élites provinciales au nombre des forces politiques avec lesquelles le prince concluait implicitement un pacte[11], mais là n'est pas la principale question soulevée par cette nouvelle approche.

L'importance accordée au consensus a très vite suscité un débat de fond parce qu'elle conduit à étudier la vie politique romaine à partir d'un angle de vue qui ne soit plus uniquement institutionnel. Il faut bien s'entendre sur les termes du débat et distinguer ce qui est de l'ordre des avancées scientifiques incontestables et ce qui peut faire l'objet de réserves. Il n'est pas question de dénier à la recherche de l'unanimité la moindre place dans la pensée politique de la cité-État romaine – les sources sont là pour témoigner de la fréquence avec laquelle sont utilisés sous la République et sous l'Empire le

l'idéologie dans la politique, dans H. BRUHNS - J.-M. DAVID - W. NIPPEL (éd.), *Die späte römische Republik. La fin de la République romaine. Un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie*, Roma 1997, 231 : "la crise (de la République romaine) ne fut résolue par Auguste que par l'instauration d'un nouveau *consensus* fondant une nouvelle *auctoritas*".

[10] E. FLAIG, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im römischen Reich*, Frankfurt - New York 1992. Cf. aussi P. VEYNE, *L'empereur, ses concitoyens et ses sujets*, dans H. INGLEBERT (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris 2002, 49-64; ID., *Qu'était-ce qu'un empereur romain ?*, dans *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, 15-78.

[11] Cf. F. HURLET, *Le consensus et la concordia en Occident (Ier-IIIe siècles ap. J.-C.). Réflexions sur la diffusion de l'idéologie impériale*, dans INGLEBERT (éd.), *Idéologies…*, 163-178 pour l'idée qu'il fallait inclure les élites provinciales comme un acteur politique dont le pouvoir impérial cherchait l'appui dans sa quête du *consensus uniuersorum* ; cf. aussi dans ce sens G. ROWE, *Princes and Political Cultures. The New Tiberian Senatorial Decrees*, Ann Arbor 2002 dont on retiendra qu'il ajoute avec raison l'ordre équestre parmi les groupes sociaux par lesquels le pouvoir impérial voulait être reconnu et accepté. Sur l'idée que la communication publique écrite émanant du pouvoir impérial produisait une forme de consensus en ce qu'elle élaborait un langage commun aux gouvernants et aux gouvernés, cf. C. MOATTI, *La communication publique écrite à Rome, sous la République et le Haut-Empire*, dans J.-P. GENET (éd.), *Rome et l'État moderne européen*, Roma 2007, 241-244.

terme *consensus* et la formule *consensus uniuersorum*[12] – , mais toute la question est de savoir jusqu'où il est possible d'aller à l'aide de ce modèle théorique. Une des principales critiques de fond émises à l'encontre de toute théorie qui fait de la recherche de l'unanimité l'élément cardinal du système politique aussi bien sous la République que sous l'Empire est qu'il est malaisé d'intégrer dans un tel schéma global d'explication les diverses manifestations d'opposition à l'égard du pouvoir en place. Est-on ainsi fondé à parler de consensus lorsque les sources nous renvoient l'image d'une société en proie à la violence politique, au coup de force militaire et de manière plus générale à une forme ou une autre de contestation ? Cette question devient centrale lorsqu'il s'agit de définir la nature du régime politique en vigueur à Rome pendant le dernier siècle de la République romaine, à un moment où se succédèrent des conflits de plus en plus rapprochés dans un contexte de rivalités exacerbées jusqu'à ce qu'Octavien s'emparât du pouvoir[13]. Il est en effet patent que le phénomène de la concurrence, s'il est structurant et socialisant, peut également avoir des effets potentiellement destructeurs. Cette tension entre concurrence politique et consensus social ne cessa pas *ipso facto* avec le passage de la République à l'Empire, puisque Auguste eut à faire face à des oppositions de toutes sortes pour fonder un nouveau régime, puis pour se maintenir au pouvoir une fois le principat définitivement mis en place. On en revient ainsi à la question centrale de cette étude qui est de déterminer si consensus autour du pouvoir impérial et conspiration contre le prince étaient des phénomènes aussi incompatibles qu'il n'y paraît *a priori* ; si non, dans quelle mesure et comment il est possible de les (ré)concilier ? Autant de questions qui nous conduisent à revenir dans un premier temps sur ce qu'il faut très précisément entendre par *consensus* lorsqu'on en fait un des fondements idéologiques du principat, voire le plus important.

Le concept de consensus n'est envahissant et ne devient étouffant que s'il est utilisé à la légère et si l'on se méprend sur sa définition[14]. Il faut pour cela

[12] Sur l'importance de la notion de *consensus uniuersorum* telle qu'elle se dégage de la *Laudatio funebris Agrippae* prononcée par Auguste en 12 av. J.-C., cf. W. AMELING, *Augustus und Agrippa. Bemerkungen zu PKöln VI 249*, "Chiron" 24 (1994), 22-27 ; sur les principales et plus remarquables attestations de *consensus* (*uniuersorum*) dans les sources épigraphiques, papyrologiques et numismatiques sous les principats d'Auguste et de Tibère, cf. HURLET, *Une décennie…*, 202.

[13] Cf. à ce propos mes remarques dans "Latomus" 57 (1998), 446. Cf. aussi les remarques de G. ZECCHINI, *In margine a 'Rekonstruktionen einer Republik' di K.-J. Hölkeskamp*, "StudStor" 47 (2006), notamment 398-400.

[14] Pour des critiques récentes sur une exploitation trop systématique du concept de *consensus*, cf. les remarques récentes de T. HÖLSCHER et de F. MILLAR dans A. GIOVANNINI (éd.), *La révolution romaine après Ronald Syme : bilans et perspectives*, Vandœuvres - Genève 2000, 247-259; 275-277; 328 ; cf. aussi P. GROS, *Nunc tua cinguntur limina : l'apparence de l'accueil et la réalité du filtrage à l'entrée des Forums*

se garder de penser que le régime impérial ait jamais songé à réaliser autour du prince la plus parfaite unanimité de toute la population de l'Empire. Il s'agit là d'un absolu auquel il est d'autant plus impossible de parvenir que tout pouvoir a nécessairement besoin d'une forme ou d'une autre d'opposition pour s'exprimer, et par là même pour exister. Ce principe fondamental de science politique vaut bien entendu pour une société romaine dont on mesure mieux à l'heure actuelle à quel point elle était marquée par l'expression d'une forte concurrence notamment chez les sénateurs, phénomène qui fut loin de s'éteindre à l'époque impériale avec la prééminence exercée par un *princeps*[15]. On n'ignore pas non plus qu'a germé chez les sénateurs les plus éminents l'idée de prendre la place du *princeps*, durant les premières années du nouveau régime et au-delà ; il faut rappeler en ce sens que s'est progressivement développé au sein des couches dirigeantes le sentiment qu'elles pouvaient non seulement participer au choix du candidat à l'Empire, mais aussi en revendiquer la fonction pour un de ses membres, évolution parachevée avec les événements des années 68-69[16]. Il était donc illusoire de penser qu'un prince pouvait ne jamais rencontrer la moindre opposition tout au long de son principat et il est évident que le prince lui-même n'a jamais eu cette prétention. Ces multiples réserves conduisent à présenter le consensus comme un *idéal* vers lequel l'État romain a de tout temps tendu et qu'il n'a atteint que de façon plus ou moins imparfaite. Cette définition d'une plus grande souplesse a la particularité de placer le consensus sur le terrain de l'idéologie sans qu'il soit impératif de le traduire dans les faits. Elle présente ainsi l'avantage de justifier et d'assimiler les écarts à la règle qu'étaient les multiples conspirations attestées tout au long de l'époque impériale. À ce titre, on n'ira pas au-delà de l'idée que plus le consensus social autour du prince était profond, plus faibles étaient les risques que celui-ci fût renversé. Mais aucun prince, quel qu'il soit et quoi qu'il ait fait, n'était à l'abri d'une

impériaux de Rome, dans C. EVERS - A. TSINGARIDA (éd.), *Rome et ses provinces. Genèse et diffusion d'une image du pouvoir. Hommages à J.-Ch. Balty*, Bruxelles 2001, 140 et n. 38.

[15] Sur les rapports qui se sont établis dans la Rome républicaine entre le consensus (sur la nature aristocratique du régime) et la concurrence (entre les aristocrates), cf. HÖLKESKAMP, *Rekonstruktionen…*, 85-92 qui a montré à propos de ces deux concepts souvent opposés l'un à l'autre qu'ils étaient en réalité complémentaires sous la République ; cf. aussi tout récemment sur cette question ID., *Images of Power : Memory, Myth and Monuments in the Roman Republic*, "SCI" 24 (2005), 249-271; ID., *Konsens und Konkurrenz. Die politische Kultur der römischen Republik in neuer Sicht*, "Klio" 88 (2006), 360-396. Sur la permanence de la concurrence au sein de l'aristocratie à l'époque augustéenne (et impériale), avec ces différences essentielles qu'un tel phénomène ne toucha plus le pouvoir suprême, se déplaça vers les magistratures et promagistratures notamment (mais pas seulement) supérieures – i.e. le consulat et le proconsulat – et fut supervisé par le prince, cf. F. HURLET, *Consulship and consuls under Augustus*, dans H. BECK - A. DUPLA - M. JEHNE - F. PINA POLO (éd.), *Consulares, consuls and the 'constitution' of the Roman Republic*, Cambridge (à paraître).

[16] M. PANI, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1993², 13-28.

tentative d'assassinat menée par quelques hommes, pas plus le "mauvais" que le "bon" empereur.

Ces propos théoriques liminaires étaient nécessaires pour aider à nous représenter les difficultés que le régime impérial rencontra dès ses débuts lorsqu'il entreprit de défendre l'idée qu'Auguste avait été porté au pouvoir grâce au *consensus uniuersorum*. Le pouvoir impérial saisit très vite la contradiction apparente qui pouvait résulter de la juxtaposition entre cette aspiration à l'unanimité et l'existence de conspirations dont la plupart datent de l'époque triumvirale et des premières années du principat d'Auguste. L'idée de fond défendue par Francesca Rohr Vio et Isabelle Cogitore est que cette forme particulière d'opposition renforça la légitimité du pouvoir plus qu'elle ne l'affaiblit en lui donnant l'occasion de s'affirmer. Cette conclusion, qui peut sembler paradoxale, mérite quelques mots d'explication. Le pouvoir impérial fut aidé en cela par l'idée, exprimée à plusieurs reprises par Dion Cassius, selon laquelle la conspiration contre le roi ou le prince était à analyser comme un phénomène consubstantiel à l'exercice de tout pouvoir monarchique et à ce titre incapable à lui seul de remettre en cause la légitimité de ce régime politique[17]. Il lui suffisait de présenter tel ou tel complot comme un mal inévitable, voire nécessaire, qui était l'œuvre d'un tout petit nombre d'opposants mal intentionnés et qui n'infirmait aucunement la profondeur du consensus du reste de la population autour du principat. Cette stratégie fut menée à l'époque julio-claudienne par un pouvoir impérial qui réussit à minimiser la portée des inévitables oppositions à son encontre et qui contribua ainsi à une forme de réécriture de l'histoire dans une mesure et d'une manière difficiles à apprécier dans l'état actuel de nos connaissances. A n'en pas douter, l'enjeu pour le nouveau régime consista non pas à dissimuler l'existence de l'une ou l'autre conspiration, ce qui eût été impossible à réaliser, mais à en contrôler autant que possible le récit et à manipuler une mémoire historique revisitée de manière à présenter le complot sous un

[17] Cette idée apparaît à plusieurs reprises dans des discours reproduits par Dion Cassius : cf. LIII 9,3 où Octavien rappelle dans le discours prononcé le 13 janvier 27 qu'"il n'est pas possible pour un seul homme de plaire à tous, en particulier quand celui-ci a été impliqué dans des guerres d'une telle ampleur, étrangères et civiles, et que lui ont été confiées des affaires d'une aussi grande importance" ; LV 14,4 où Livie rappelle à Auguste dans le contexte de la conspiration de Cinna qu'"il n'est ni étonnant ni contraire à la nature humaine que tu sois l'objet de complots, car tu accomplis beaucoup d'actions en étant à la tête d'un aussi vaste empire et que naturellement tu fais du tort à de nombreuses personnes. Un gouvernant ne peut, évidemment, complaire à tous ; il est inévitable que même un prince qui règne conformément au Bien se fasse de nombreux ennemis" ; elle poursuit dans le même sens un peu plus loin (LV 16,3) ; cf. LVI 40,7 où Tibère précise en 14 ap. J.-C. dans la *laudatio funebris* prononcé en l'honneur de son père adoptif qu'"il n'est pas étonnant qu'il (= Auguste) fut l'objet de complots, car même les dieux ne plaisent pas de la même façon à tous".

angle favorable au prince[18]. Il est difficile de se faire une idée sur l'hypothèse, par ailleurs prudemment avancée par Isabelle Cogitore, selon laquelle il existait pour l'époque augustéenne une vulgate donnant une liste de conspirations susceptibles d'être utilisées pour légitimer le pouvoir impérial. Mais à la rigueur peu importe. Nombreux sont de toute façon les exemples qui témoignent de l'existence d'une catégorie de complots sinon montés de toutes pièces, en tout cas remodelés *ex euentu* pour mettre en valeur le prince et ses qualités ou vertus (notamment son souci du bien public, sa clémence – par exemple celle d'Auguste dans le cas de Cinna…)[19]. Nul doute à ce sujet que le pouvoir impérial était pour beaucoup dans des mécanismes de déformation historique qui consistaient à inventer ou surestimer une opposition qui n'existait pas ou n'était pas du moins aussi dangereuse qu'on a pu le prétendre, même si n'est pas question de parler pour autant d'une forme ou d'une autre de "censure". La probabilité qu'une conspiration réussisse existait malgré tout bel et bien, comme l'attestent les circonstances de la disparition de Caligula, mais il ne faut pas confondre contestation du prince et contestation du système politique. L'assassinat du prince, s'il constituait une rupture formelle d'un point de vue politique, était présenté comme un accident de parcours qui était loin de remettre en cause la continuité du régime impérial dans un système reposant sur l'adhésion à la figure du prince. Les conditions dans lesquelles eut lieu l'avènement de Claude montrent précisément qu'en dépit de quelques velléités de restauration de la République, vite abandonnées, le régime impérial sortit renforcé de cette épreuve[20].

L'analyse qui vient d'être développée et qui est en parfait accord avec les résultats du livre d'Isabelle Cogitore signifie qu'il faut se garder d'évaluer la profondeur du consensus autour de tel prince au prorata du nombre de complots qui le visaient. C'est précisément cette erreur de perspective que commet à mon sens Maria Helena Dettenhofer lorsqu'elle intègre les différentes formes d'opposition à Auguste, parmi lesquelles les nombreuses conspirations, à une analyse qui entend souligner l'intensité et la longue durée de la résistance sénatoriale à l'encontre de la personne du prince et de son régime. Il faut rappeler que refusant l'interprétation traditionnelle qui date la consolidation du nouveau régime des années 10 av. J.-C. (cf. dans

[18] C'est pour cette raison que toute étude des conspirations est d'un point de vue historiographique une entreprise toujours malaisée, comme l'a déjà souligné Dion Cassius (LIV 15,2) à propos du principat d'Auguste.

[19] C'est la deuxième catégorie dans la typologie des conspirations établie par I. Cogitore, j'y reviendrai.

[20] Sur l'avènement de Claude, cf. en dernier lieu la synthèse bien informée de M.H. DETTENHOFER, *Das Interregnum des Senats im Januar des Jahres 41 n. Chr.*, dans P. DEFOSSE, *Hommages à Carl Deroux*, III - *Histoire et épigraphie, droit*, Bruxelles 2003, 187-199.

ce sens par exemple Egon Flaig et Walter K. Lacey[21]), l'historienne allemande préfère repousser à la dernière décennie du principat d'Auguste la fin des conflits avec l'aristocratie sénatoriale et le point de départ du *consensus uniuersorum*. Dans cette perspective, ce qu'elle qualifie de phénomène de "concurrence" aurait perduré après la cérémonie des Jeux séculaires de 17 av. J.-C.[22], mais il se serait déplacé peu à peu du Sénat vers le cœur de la dynastie, signe d'une confusion progressive entre la *Res publica* et la *domus Augusta*. Le moyen qu'elle a adopté pour arriver à cette conclusion a été de recenser tous les épisodes témoignant d'une forme ou d'une autre d'opposition à l'encontre d'Auguste et de les considérer comme autant de signes de la difficulté avec laquelle le nouveau régime se mit en place, mais toutes les considérations liminaires qui ont été développées *supra* rendent caduc le recours à une telle méthodologie. Il est en effet apparu que le complot contre le prince, quelle qu'en soit la fréquence, est loin d'être le paramètre le plus approprié pour apprécier le degré d'acceptation d'un régime monarchique, quel qu'il soit. L'existence d'une conspiration en 8 ap. J.-C., en l'occurrence celle de Julie la Jeune et de son mari, ne témoigne ainsi de rien d'autre que des réactions ponctuelles suscitées au sein de la *domus Augusta* par une réorganisation dynastique qui plaça Tibère au premier plan à partir de 4 ap. J.-C. et conduisit le nouveau régime à écarter Agrippa Postumus de la famille impériale à partir de 6 ap. J.-C., puis à le reléguer[23]. Cet épisode ne doit en tout cas pas être exploité *ex euentu* pour repousser à la fin du principat d'Auguste la date à laquelle le nouveau régime peut être considéré comme définitivement établi et reconnu en tant que tel, pas plus que les manifestations de mécontentement du peuple de Rome à l'encontre d'Auguste en 7 ap. J.-C. ne doivent être surinterprétées. Le consensus est un idéal par définition instable et artificiel que le pouvoir impérial a cherché à rendre crédible par tous les moyens à sa disposition. La question centrale n'est donc pas tant de savoir si le prince sut faire l'unanimité sur sa personne et, si oui, à partir de quand que de déterminer comment il réussit à créer une telle illusion. Un des principaux enjeux de la conspiration au début de l'époque impériale est à ce titre

[21] FLAIG, *Den Kaiser…*, 208; W.K. LACEY, *Augustus and the Principate. The Evolution of the System*, Leeds 1996, 132-153.

[22] M.H. Dettenhofer rejette le terme d'"opposition" pour ses résonances contemporaines et parce qu'il ne peut s'appliquer qu'à l'encontre d'un système politique déjà bien établi et privilégie les concepts de "résistance" et de "concurrence" pour analyser les différents conflits et les complots, qui cherchaient à affaiblir la position du Prince et qui pouvaient également viser les membres en vue de la dynastie.

[23] Sur la place d'Agrippa Postumus au sein de la *Res publica* et de la *domus Augusta* entre 4 et 14 ap. J.-C., cf. en dernier lieu A. SUSPÈNE, *Tiberius Claudianus contre Agrippa Postumus : autour de la dédicace du temple des Dioscures*, "RPh" 75 (2001), 99-124; R. SCHARF, *Agrippa Postumus. Splitter einer historischen Figur*, Landau 2001.

la manière dont le nouveau régime déforma et exploita à son profit le souvenir laissé par cette forme d'opposition.

Dans la Rome des Julio-Claudiens, le pouvoir reposait autant sur la recherche d'un consensus difficile à atteindre dans l'absolu que sur le contrôle d'une inévitable opposition. Il s'agissait pour le régime impérial de deux fondements qui renforçaient son emprise sur la société sans se confondre : la quête idéalisée de l'unanimité avait sa place dans un système politique qui n'ignorait pas le phénomène de l'opposition, mais qui cherchait à l'encadrer plus qu'à le nier. Aspiration au consensus et existence reconnue de conspirations constituaient l'une et l'autre deux aspects distincts d'un même pouvoir – l'ordre et le désordre – qui non seulement coexistaient sans difficulté ni contradiction, mais pouvaient aussi à l'occasion être associés par un régime impérial qui y voyait l'occasion de se renforcer. L'analyse de la prétendue conspiration de Pison sous le principat de Tibère – à ne pas confondre avec une autre conspiration homonyme plus connue, datée du principat de Néron – montre non seulement et sans surprise que le pouvoir impérial traitait sans ménagement toute forme de contestation, mais aussi inversement et de façon plus originale dans quelle mesure le besoin d'ordre se nourrissait de la répression de toute forme de désordre.

*Ordre et désordre : l'exemple de la conspiration de Cn. Calpurnius Piso (*cos. *7 av. J.-C.)*

Les agissements de Cn. Calpurnius Pison en Syrie pendant sa légation de 17 à 19 ap. J.-C., déjà bien connus par le récit qu'en a livré Tacite dans ses *Annales*, ont été présentés sous un angle nouveau et spécifique par un document épigraphique récemment découvert, le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre*[24]. Parmi les multiples enseignements de cette décision des sénateurs, il apparaît que l'attitude de Pison fut définie comme une conspiration lors de son procès au Sénat, c'est-à-dire dans un cadre officiel. C'est ce qui ressort des lignes 12-15, où il est précisé que "le Sénat et le peuple romain, avant toutes choses, rendaient grâce aux dieux immortels de n'avoir pas permis que la tranquillité du gouvernement présent de l'État … fût troublée par les projets impies de Cn. Pison père": *Senatum populumq(ue) Romanum ante omnia dis immortalibus gratias agere / quod nefaris consiliis Cn. Pisonis patris tranquillitatem praesentis status / r(ei) p(ublicae) … / turbar⌜i⌝ passi non sunt*. L'emploi dans ce passage de la formule *nefaria consilia* pour caractériser les

[24] Édition de ce document dans W. Eck - A. Caballos - F. Fernández, *Das Senatus consultum de Cn. Pisone patre*, München 1996 (cf. *AE* 1996, 885 ; *CIL* II^2 5 900 et le numéro spécial de "AJPh" 120, 1999, édité par C. Damon - S. Takács).

agissements de Pison est à mettre en parallèle avec une terminologie identique attestée dans les Fastes d'Amiternum (datés également du principat de Tibère), les Actes des Arvales et l'abrégé de Tite-Live pour qualifier précisément une conspiration[25]. Cette information tirée du *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* est d'autant plus précieuse qu'elle émane d'un document épigraphique qui exprime le point de vue officiel – même s'il est orienté – des sénateurs quelques mois après les faits, ce qui contraste avec le reste de notre documentation essentiellement littéraire et souvent postérieure d'un siècle ou plus aux épisodes décrits. Nous savons désormais non seulement que la conspiration était pleinement reconnue comme un phénomène politique par les sénateurs, mais aussi qu'à cette forme d'opposition était lié un vocabulaire spécifique et officiel.

La question qui se pose désormais est de déterminer dans quelle catégorie de conspiration il faut ranger les agissements de Pison. Isabelle Cogitore en avait distingué pour l'époque julio-claudienne trois catégories : les conspirations "républicaines", qui justifiaient l'élimination du prince par le désir, sincère ou non peu importe, de rétablir la République ; les conspirations "dynastiques", qui impliquèrent les membres d'une structure familiale élargie fondée par Auguste et qualifiée de *domus* (*Augusta* ou *Diuina*) ; les conspirations montées de toutes pièces qui servirent de prétexte au prince pour renforcer son pouvoir. Il faut bien reconnaître qu'il n'est pas évident de faire entrer la conspiration de Pison dans l'une de ces trois catégories : Pison n'était en tout cas ni un républicain nostalgique, ni un membre de la *domus* impériale en mesure de s'inscrire dans l'ordre dynastique de succession. Quant à l'idée que sa conspiration ait pu avoir été dans une certaine mesure fabriquée, elle doit prendre en compte le fait que le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* a été amené à faire officiellement la lumière sur ces événements s'étant déroulés peu de temps auparavant et que les sénateurs ne pouvaient à ce titre reconstruire à leur guise un scénario qui aurait pu être dénoncé par un contemporain ; en outre, il faut déterminer au préalable de

[25] Les Fastes d'Amiternum utilisent la formule *nefaria consilia* à la date du 13 septembre à propos de la conspiration de Libon pour caractériser "les projets malfaisants qui avaient été formés par M. Libon pour porter atteinte à la santé de Tibère, de ses enfants, d'autres personnages importants de la cité et contre l'État" (*Inscr. It.* XIII 2, p. 193) ; on trouve dans les Actes des Arvales les formules *ob detecta nefaria con[silia]* à la date du 27 octobre 39 ap. J.-C. et *ob detecta scelera nefariorum* à la date du 22 septembre 87 ap. J.-C. (cf. J. Scheid, *Recherches archéologiques à la Magliana, Commentarii fratrum arvalium qui supersunt ; les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. J.-C. - 304 ap. J.-C.)*, Roma 1998) ; cf. Liv. *per.* CXXVII 3 avec l'emploi de *consilia nefaria* pour qualifier la conspiration de Q. Salvidienus Rufus. Cf. aussi l'emploi de *scelesta consilia* ou de *scelerata consilia* par Velleius Paterculus à propos des conspirations de Salvidienus Rufus et de Libon (II 76,4 ; 130,3).

quoi la conspiration aurait été le prétexte[26]. Ces remarques suffisent-elle à invalider la catégorisation proposée par Isabelle Cogitore ? Je ne le pense pas et c'est là que la problématique de l'articulation entre *consensus* et *dissensio* peut se révéler utile.

À y regarder de plus près, il apparaît que le principe même d'une exploitation politique de la conspiration par le pouvoir impérial et à son profit est confirmé par le contenu du sénatus-consulte plus qu'il n'est infirmé. Le récit qui est fait par les sénateurs de l'attitude de Pison est en effet construit de manière à la dénoncer et à l'opposer au comportement de Tibère. Le contraste est tout particulièrement saisissant lorsque le sénatus-consulte souligne la *feritas morum*, la *crudelitas* et l'*impietas* de Pison dans ce qui apparaît comme un anti-portrait de Tibère, pour sa part pourvu dans le même texte d'*humanitas*, d'*animi magnitudo* et de *pietas*[27]. Si l'on poursuit l'analyse dans cette voie, une autre manifestation, sans doute la plus remarquable, de l'enjeu politique que représentait pour les sénateurs le récit de la conspiration de Pison est directement liée au thème central de notre étude : c'est le contraste opposant dans le décret du Sénat le geste de *dissensio* dont Pison s'était rendu coupable à l'encontre du pouvoir impérial au *consensus* social que les groupes les plus influents de la société romaine continuèrent de témoigner à Tibère pendant et à l'issue du procès. Cet important message politique est délivré par le sénatus-consulte dans la partie finale (l. 123-165) où le Sénat loue longuement pour leur attitude les membres de la *domus Augusta*, l'ordre équestre, la plèbe et les soldats de manière à souligner que ces groupes s'étaient unis pour condamner Pison et exprimer leur piété à l'égard de la

[26] Sur l'idée qu'il est difficile de faire entrer la conspiration de Pison dans l'une des trois catégories, cf. G. Rowe, "Phoenix" 59 (2005), 187 qui souligne dans le compte rendu de l'ouvrage de Cogitore que "Piso's trial falls outside Cogitore's categories : Piso was not a revolutionary; he had no dynastic connections ; and his suppression was not a pretext for anything in particular".

[27] Sur le portrait négatif de Pison, cf. *SCDPP*, l. 13 (*nefariis consiliis Cn. Pisonis patris*) ; l. 18 (*Cn. Pisonis patris scelera*) ; l. 27 (*feritas morum*) ; l. 50 (*crudelitas unica*) ; l. 62-63 (*nefaria / sacrificia ab eo facta*). Sur le contraste avec le portrait de Tibère, cf. *SCDPP*, l. 17 (*aequitas* et *patientia*) ; l. 26 (*moderatio* et *patientia*) ; l. 46 (*virtutes*) ; l. 58-59 (*patri optumo et indulgentissimo*) ; l. 90-91 (*clementia*, *iustitia*, *animi magnitudo*, *virtutes* que Germanicus avait reçues de ses ancêtres, et en particulier d'Auguste et de Tibère) ; l. 100-101 (*humanitas* et *moderatio*) ; l. 110 (*misericordia*) ; l. 119 et l. 124-125 (*pietas*) ; l. 133 (*iustitia*). Germanicus est de son côté loué pour toute une série de qualités qui sont attribuées dans le même document à Tibère : la *moderatio* et la *patientia* (l. 26) ; la *clementia*, la *iustitia* et l'*animi magnitudo*, qu'il passait pour avoir reçues de ses ancêtres et avait surtout apprises de son grand-père et de son père, Auguste et Tibère (l. 90-92). On voit bien que les rédacteurs de ce sénatus-consulte présentèrent dans un esprit manichéen une version dont ils entendirent faire la version officielle des événements (cf. M. Corbier, *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris 2006, 187-188 et 193-195).

mémoire de Germanicus[28]. La conspiration est présentée ici comme un acte politique néfaste qui avait été entrepris par un petit groupe isolé de personnes et qui était voué à l'échec parce qu'il n'avait pas réussi à détourner du prince le consensus des groupes politiques qui viennent d'être cités. On mesure à ce titre dans quelle mesure le Sénat fonctionnait comme une extension de la cour impériale réservée aux couches supérieures de la société romaine[29].

Tibère trouvait son compte dans la teneur d'un décret dont il avait sans aucun doute orienté et contrôlé la version finale, pour plusieurs raisons : il rappelait tout d'abord de manière générale le sort réservé à un sénateur qui contrevenait aux *mandata* impériaux dans l'exercice de sa mission et qui était jugé pour crime de "lèse-majesté" après avoir fait preuve de négligence à l'égard du *ius publicum*, mais aussi de la *domus Augusta*[30] ; en dénonçant les illégalités commises par Pison à l'encontre de Germanicus et en honorant la mémoire de ce dernier, il entendait ensuite apaiser le peuple de Rome dont l'attachement au jeune prince de la *domus Augusta* était bien connu ; il tenait enfin une nouvelle occasion de faire réaffirmer publiquement l'unanimité que lui avaient manifestée les principaux groupes de la société romaine et de faire passer un tel message par l'intermédiaire de ce qui était l'ancien centre du pouvoir, le Sénat. En définitive, toutes les indications concourent à insérer la conspiration de Pison dans la catégorie des conspirations "à prétexte", le prétexte consistant en l'occurrence à exploiter un épisode secondaire d'opposition au pouvoir impérial pour rappeler la profondeur du consensus social au bénéfice de Tibère ou du moins atténuer la portée des critiques émises à l'encontre du prince.

Le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* dramatise à dessein la situation et la portée des événements qui se déroulèrent en Orient à la fin de l'année 19 lorsqu'il précise que "Pison s'est efforcé de provoquer même une guerre civile … en cherchant à récupérer la province de Syrie après la mort de Germanicus César"[31]. Les faits montrent au contraire que Pison ne constitua ja-

[28] Cet aspect du message politique délivré par le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* a été bien mis en évidence par ECK - CABALLOS - FERNÁNDEZ, *Das Senatus consultum…*, 298-303.

[29] Sur cette analyse, cf. F. HURLET, *Les sénateurs dans l'entourage d'Auguste et de Tibère. Un complément à plusieurs synthèses récentes sur la cour impériale*, "RPh" 74 (2000), 123-150.

[30] Le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* reproche à Pison d'avoir violé le *ius publicum* parce qu'il n'avait pas obéi aux lettres de Germanicus et surtout aux *mandata* de Tibère pour ce qui concerne la question arménienne (Pison avait soutenu les visées de Vononès sur le royaume d'Arménie, alors que Germanicus avait déjà placé à la tête de ce royaume un candidat neutre et accepté par les Parthes, Zénon) et, ce faisant, avait "provoqué une guerre d'Arménie et une guerre parthique, autant que cela a dépendu de lui" (l. 33-45). Le sénatus-consulte rappelle également que Pison était coupable d'avoir négligé la *maiestas* de la *domus Augusta* (l. 31-32).

[31] L. 45-48 : *bellum etiam ciuile ex/citare conatus sit … repetendo prouinciam Syriam post / mortem Germanici Caesaris* ; cf. aussi l. 49 où il est précisé qu'à cause du comportement de Pison, "des soldats

mais une menace sérieuse pour le pouvoir central. Il s'agissait d'un acte d'indiscipline qui resta localisé et dont rien ne permet de penser qu'il aurait pu dégénérer en une guerre civile du type que Rome avait connu avant la prise du pouvoir par Octavien/Auguste : Pison n'eut jamais l'intention de renverser Tibère pour devenir *princeps* à son tour. Il n'en demeure pas moins qu'il se rendit coupable d'un ou de plusieurs gestes d'insubordination à l'égard de Germanicus et de Tibère, peut-être dès le moment où il prit la décision de quitter la Syrie sans attendre de successeur au mépris de la législation existante, mais nous ne savons pas s'il quitta sa province de lui-même ou s'il y fut contraint par Germanicus[32]. Quoi qu'il en soit, Pison entra en tout cas dans l'illégalité lorsqu'il projeta de regagner la Syrie pour en reprendre le gouvernement, projet qu'il chercha à mettre en œuvre dès que la nouvelle de la mort de Germanicus lui fut parvenue (il était alors près de l'île de Cos). Le retour de Pison en Syrie était en effet un acte illégal à partir du moment où un nouveau légat impérial, Cn. Sentius Saturninus, avait été nommé à la tête de sa province – dans des circonstances à vrai dire obscures. Il eut pour conséquence le déclenchement d'un conflit armé qui opposa Pison à son successeur. L'affrontement mit aux prises des soldats romains entre eux, *Pisoniani* contre *Caesariani* d'après les termes du *Senatus consultum de Cn. Pisone patre*[33], lors d'un combat qui eut lieu en Cilicie et au cours duquel Pison réfugié dans le *castellum* de Célendéris finit par se rendre[34]. C'est cette responsabilité que le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* met en avant pour justifier sa condamnation. Pison était en effet coupable d'avoir ébranlé par son comportement ce que le document présente comme le principal fondement du régime impérial : l'unité de l'armée et sa fidélité à l'égard du prince et de sa *domus*[35]. L'instabilité politique qui résulta de la mort de Germanicus

romains ont été poussés à se battre entre eux" (*ob id milites R(omani) inter se concurrere coacti sint*).

[32] Le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* laisse entendre que Pison avait quitté la Syrie de son plein gré (l. 48-49 : *prouinciam Syriam … / … quam uiuo eo pessumo et animo et exemplo reliquerat*), tandis que Tacite fait état d'une autre version, favorable à Pison, selon laquelle Germanicus ordonna à Pison de quitter la Syrie (*ann*. II 70,2 : *addunt plerique iussum prouincia decedere*). Sur cette question, outre Zecchini (cité *infra*, n. 35), cf. M.A. Giua, *Tra storiografia e comunicazione ufficiale*, "Athenaeum" 88 (2000), 265-267.

[33] L. 55-56 : *quo facto milites alios Pisonianos, a/lios Caesarianos dici laetatus sit*. Sur l'opposition entre *Pisoniani* contre *Caesariani*, cf. P. Le Roux, *Ann. Ep. 1988, 788 (Clunia, Hisp. Cit.) et le S.-C. de Cn. Pisone Patre, ll. 55-57*, dans G. Paci, *EPIGRAFAI. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Roma 2000, 511-520.

[34] Le détail des opérations militaires qui opposèrent Pison et Cn. Sentius Saturninus n'est pas livré par le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre*, mais les sénateurs étaient à coup sûr au courant de ce qui s'était passé en Cilicie. On consultera les *Annales* de Tacite, plus précises sur cette question (II 76-81).

[35] Sur cette analyse, cf. G. Zecchini, *Regime e opposizioni nel 20 d.C. : dal S.C. 'de Cn. Pisone patre' a Tacito*, dans Sordi (éd.), *Fazioni…*, en particulier 327-331 où il est précisé à juste titre que le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* présente le principat comme "una monarchia dinastica a base militare"

et qui était réelle fit de ce proche de Tibère un bouc émissaire et une victime toute désignée que le prince ne fut plus en mesure de défendre. L'accusation de conspiration formulée par le Sénat à l'encontre de Pison était aussi excessive que lourde à porter et il y a fort à parier que son suicide ne devait pas arranger que l'intéressé, mais nous entrons là dans le domaine des supputations qui resteront à jamais invérifiables.

En résumé, il est très probable que Pison n'ait pas à proprement parler comploté contre Tibère et que la portée de sa sédition doit être en tout cas minimisée. C'est ce que laisse entendre Tacite qui insiste davantage dans son récit, de façon sans doute excessive, sur l'idée de la vengeance de Germanicus et qui présente le retour de Pison en Syrie comme une expédition mal préparée et vouée à l'échec[36]. L'attitude de Pison – qu'elle soit ou non légalement justifiée – entraîna toutefois des troubles à tous les niveaux : au sein de la famille impériale, Agrippine et ses proches s'opposant à Tibère et Livie ; chez les soldats romains, dont certains en vinrent à s'affronter en bataille rangée devant le *castellum* de Célendéris ; au sein de la plèbe urbaine, qui voulut lyncher Pison et critiqua le comportement de Tibère[37] ; au sein du Sénat, plus divisé que le sénatus-consulte veut le faire croire sur la question de la condamnation de Pison, comme l'a subtilement montré Giuseppe Zecchini[38]. Il s'agissait pour Tibère d'une situation potentiellement dangereuse à laquelle il mit fin en mettant en scène dans le contenu du sénatus-consulte un consensus que je n'hésiterais pas à qualifier de fiction[39]. Le moyen pour arriver à ce résultat était de présenter Pison comme un conspirateur, ce que celui-ci n'a sans doute pas été et ce qu'il n'a certainement pas voulu être.

(p. 331) ; cf. aussi ID., *Il fondamento del potere imperiale secondo Tiberio nel S.C. de Cn. Pisone patre*, "Eutopia" n.s. 3 (2003), 109-118.

[36] *Ann*. II 76-81. Tacite insiste en particulier au chapitre 78 sur le faible potentiel militaire de l'armée de Pison, composée de "déserteurs …, valets d'armée (*lixas*) …, détachement de jeunes recrues … et troupes auxiliaires" (que lui avaient envoyées les rois locaux de Cilicie), cf. à ce sujet C. DAMON, *The Trial of Cn. Piso in Tacitus' Annals and the Senatus consultum de Cn. Pisone patre : New light on Narrative Technique*, "AJPh" 120 (1999), 158-161.

[37] Tac. *ann*. III 14,4-5.

[38] ZECCHINI, *Regime*…, 326-327 rappelle en prenant appui sur le texte du sénatus-consulte que seuls 301 sénateurs étaient présents au Sénat lors du vote final condamnant Pison, chiffre qui contraste avec une participation sensiblement plus forte en d'autres d'occasions (407 sénateurs lors d'une séance datée de 26 ou 383 pour l'année 46) et que le savant italien explique par une manifestation volontaire d'absentéisme de la part d'une centaine de sénateurs favorables à Pison et non disposés à approuver le *Senatus consultum de Cn. Pisone patre*. À cette occasion, la protestation politique prit la forme du boycott.

[39] Cf. dans ce sens M.A. GIUA, *Strategie della comunicazione ufficiale. Osservazioni sulla pubblicità dei senatoconsulti in età giulio-claudia*, "RAL" s. IX, 13 (2002), 135 qui parle de la nécessité pour Tibère "di gestire le manifestazioni del dissenso trasformandole in altrettante occasioni di manipulazione dell'opinione pubblica a favore del regime".

En guise de conclusion : statut et enjeu de l'opposition dans la Rome julio-claudienne

> Il n'y a jamais eu de gouvernement qui ait satisfait tout le monde. Ils sont tous certains d'avance de faire des mécontents, mais tous ne savent pas s'y résigner. Il en est que l'opposition irrite et qui ont recours aux moyens les plus violents pour s'en délivrer. D'autres mieux avisés, la laissent se produire, et, comme ils savent qu'il est difficile d'en avoir raison, ils s'arrangent pour vivre avec elle. Le chef d'œuvre, c'est de vivre d'elle, comme le font les Anglais : chez eux, non-seulement on la tolère, mais on en profite ; tandis qu'ailleurs on la met hors la loi et on lui impose l'obligation de tout détruire pour subsister, là, on l'a introduite dans le gouvernement même, comme un rouage nécessaire, et on l'a ainsi intéressée au salut de la machine[40].

C'est par cette réflexion générale sur la vie politique que s'ouvre l'ouvrage bien connu de Gaston Boissier consacré à l'opposition sous les Césars et publié en 1875. Derrière l'élégance d'un propos dont on peut se demander s'il n'entendait pas dénoncer par analogie la situation politique en France, en particulier les pratiques du Second Empire qui venait de disparaître, transparaît une idée fondamentale dont la pertinence a été vérifiée tout au long de cette étude : à savoir que le gouvernement de l'Empire romain ne pouvait se concevoir sans manifestation d'une opposition que l'exercice de toute forme de pouvoir génère immanquablement et que les empereurs romains se devaient de contrôler s'ils voulaient se maintenir au pouvoir. Si de telles prémisses sont entièrement justifiées en termes de science politique, la comparaison avec l'Angleterre érigée au rang de modèle apparaît quelque peu forcée et a conduit Gaston Boissier à défendre à propos du fonctionnement de la vie politique à Rome au premier siècle de notre ère une interprétation historique plus problématique et sujette à critique. C'est en particulier lorsqu'il présente l'Empire romain comme "un de ces régimes maladroits qui ne souffrent pas d'être contredits" (p. 1-2) en ajoutant qu'"il y était prédisposé par sa nature même" (p. 2) qu'il déforme la vérité historique dans un souci anachronique d'opposer au modèle anglais les pratiques en vigueur à Rome. On voit bien que ce jugement est conditionné par l'image et l'idée, alors communes en France, qu'on se faisait des empereurs romains[41], assimilés à

[40] BOISSIER, *L'opposition…*, 1. Il faut préciser que cette monographie de Boissier avait été précédée par un long article du même auteur publié en 1870 dans la "Revue des deux mondes" qui était consacré au même sujet et dont l'introduction fut réutilisée, parfois mot pour mot, cinq années plus tard lorsqu'il publia sa monographie.

[41] Sur l'image et l'idée qu'on se faisait de l'Empire romain depuis la Renaissance jusqu'au XIXe siècle, et au-delà, cf. C. NICOLET, *La fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris 2003,

des "monstres qui ont désolé Rome" pour reprendre les propos de Jean-Étienne-Marie Portalis dans son *Discours préliminaire* au Code civil daté de 1801[42]. Or la réalité dans la Rome impériale est autrement plus complexe que cette image d'un Empire gouverné très tôt par des despotes. Mon analyse a cherché à établir le contraire en montrant qu'à Rome, l'aspiration au consensus ne s'est pas accompagnée *ipso facto* d'un étouffement et d'une répression de la moindre forme d'opposition. Tout indique qu'en dépit de la mise en place d'un régime monarchique et en raison des antécédents républicains, il régnait à Rome une atmosphère qui n'était pas celle des régimes totalitaires de l'époque contemporaine. Les circonstances de l'avènement de Tibère en 14 sont là pour rappeler que des critiques furent publiquement émises à son encontre sous forme de sarcasmes par certains sénateurs lors d'une ou plusieurs séances du Sénat[43]. On pourrait sans peine multiplier les exemples pour l'époque julio-claudienne (et pour l'ensemble du Haut-Empire).

Cette liberté relative d'expression politique peut expliquer en partie que les conspirations aient été finalement nombreuses aussi bien sous Auguste que sous ses successeurs julio-claudiens et que les princes se soient toujours sentis menacés[44]. Étant donné la nature d'un régime impérial fondé sur l'acceptation de la personne du prince par les principales composantes de la société romaine, l'assassinat politique est en effet vite devenu le moyen le plus efficace de contester un pouvoir qui ne pouvait pas abdiquer et qui n'avait ainsi d'autre choix que se maintenir sans avoir ni les moyens ni sans doute

138 qui précise qu'à côté de "l'Empire raisonnable et majestueux d'Auguste, et de quelques rares 'bons empereurs' (…), il y a, plus fréquente en somme, la tyrannie débridée de cette 'galerie de monstres' que représentent la plupart des empereurs". Plus loin (p. 147), Nicolet cite une réponse faite en 1809 par Napoléon à une requête de l'Institut qui lui proposait les titres d'Auguste et de Germanicus – réponse éclairante sur la conception qu'on pouvait se faire du pouvoir impérial romain : "Il ne pouvait rien voir à envier dans ce que nous savons des Empereurs romains. Ce devrait être la tâche principale de l'Institut de montrer quelle différence il y a entre leur histoire et la nôtre ; quels terribles souvenirs pour les générations futures que ceux de Tibère, de Caligula, Néron, Domitien, et tous ces princes qui régnèrent sans lois pour légitimer, sans règles de succession et qui commirent tant de crimes".

42 Ce passage est repris au chapitre suivant du *Discours préliminaire* au Code civil de Portalis : "La plupart des auteurs qui censurent le droit romain avec autant d'amertume que de légèreté, blasphèment ce qu'ils ignorent. On en sera bientôt convaincu, si, dans les collections qui nous ont transmis ce droit, on sait distinguer les lois qui ont mérité d'être appelées la *raison écrite*, d'avec celles qui ne tenaient qu'à des institutions particulières, étrangères à notre situation et à nos usages ; si l'on sait distinguer encore les sénatus-consultes, les plébiscites, les édits des bons princes, d'avec les rescrits des empereurs, espèce de législation mendiée, accordée au crédit ou à l'importunité, et fabriquée dans les cours de tant de monstres qui ont désolé Rome, et qui vendaient publiquement les jugements et les lois".

43 Cf. Tac. *ann*. I 12,2-3 ; 13,1 ; Suet. *Tib*. 24,1 ; Dion LVII 2,3-7 ; LVIII 3,1.

44 Sur la permanence de la menace à l'encontre d'Auguste, cf., *e.g.*, Dion LIV 15 (année 18 av. J.-C.) ; LV 4,3 (contexte de l'année 9 av. J.-C., mais ce passage est allusif et fait très probablement référence à la conspiration de Murena de 23 ou 22 av. J.-C., cf. G. Cresci Marrone, *La congiura di Murena e le "forbici" di Cassio Dione*, dans Sordi [éd.], *Fazioni*…, 193-203).

l'envie de tout contrôler. Le prince, lorsqu'il était informé de la réalité de ces inévitables projets d'homicide, réagit comme de juste avec vigueur à ces tentatives d'assassinat, lorsqu'il était encore temps, en faisant mettre à mort les responsables ou en les éloignant. On ne s'en étonnera pas outre mesure. Plus intéressants en revanche sont le soin et la prudence avec lesquels le pouvoir impérial veilla à présenter *a posteriori* les conspirations et les différents conspirateurs, leurs motivations ainsi que l'attitude de prince face à ce geste. On n'ignore plus désormais qu'il mit en œuvre des stratégies de communication et de manipulation de la mémoire historique dont les sources littéraires laissent entrevoir quelques aspects significatifs. L'intérêt porté par le pouvoir à de telles opérations ne se comprend que si l'on fait de la στάσις une réalité qui se manifeste d'une manière ou d'une autre dans toute société et qui est à ce titre indissociable de toute forme de vie en communauté. C'est précisément parce que les anciens – les cercles liés au pouvoir impérial, mais aussi les philosophes, les historiens de l'Antiquité ou encore les membres de l'aristocratie sénatoriale romaine – avaient une parfaite conscience de ce principe politique de base qu'ils ont réfléchi au phénomène de l'opposition politique, aux moyens de la faire vivre, mais aussi de la minimiser, de l'encadrer, de la contourner, voire de l'intégrer au jeu politique. C'est là un des enseignements d'un examen attentif des conspirations à l'époque julio-claudienne tel qu'il a été récemment mené par Isabelle Cogitore. C'est ce que montre également la lecture du *Senatus consultum de Cn. Pisone patre* dans le sens où il y est expressément souligné que la conspiration de Pison n'a pas entamé le consensus que les principales forces politiques de la société romaine manifestaient à l'égard de Tibère et de sa *domus*. Un tel message fut délivré par le Sénat, devenu en cette occasion le maître d'œuvre d'une subtile dialectique qui relie dans toute société ordre et désordre : du désordre naît le besoin d'un retour à l'ordre et inversement l'opposition est le produit systématique de tout ordre politique. Tout pouvoir établi doit donc apprendre à gérer les différentes oppositions qu'il génère. En la matière, les Julio-Claudiens ont su globalement relever ce défi – du moins jusqu'à la catastrophe finale que représentent les dernières années du principat de Néron.

SCHIAVI ARMATI E FORMAZIONE DI ESERCITI PRIVATI NEL MONDO TARDOANTICO

NOEL LENSKI

Nel luglio del 444 d.C., l'imperatore Teodosio inviò una lettera al prefetto del pretorio Zoilo, in cui ordinava che un decurione di Emesa, di nome Valeriano, fosse degradato dal rango di *illustris*, che aveva illegalmente usurpato, e fosse costretto a servire di nuovo nella sua *curia*. Sembra che Valeriano si fosse circondato di una banda armata privata, composta di soldati barbari (*magna enim stipatus barbarorum caterva*), per costringere il governatore della Siria, cui aveva usurpato l'ufficio, a riconoscere il suo titolo. Inoltre, quando esattori imperiali erano stati inviati per reclamare le tasse dovute da Valeriano, essi erano stati accolti con un trattamento di analoga violenza, questa volta per mano di un'unità di guardie composta di schiavi, che avevano aiutato il decurione a sottrarsi all'imposizione fiscale[1]. Valeriano si era dunque arrogato il diritto di usare la violenza contro i rappresentanti legittimi dello stato, prima schierando soldati privati e successivamente impiegando schiavi armati per la propria difesa personale. Stranamente però Teodosio, nella sua lettera a Zoilo, adotta un tono conciliatorio: egli rileva che, pur dovendo vendicarsi di Valeriano, preferisce semplicemente privare l'ambizioso decurione del suo grado illegittimo e rimandarlo a servire la sua *curia*.

1. *Gli schiavi armati e la violenza privata*

Non era insolito nell'antichità che persone eminenti schierassero i loro schiavi come guardie del corpo e persino briganti incaricati di commettere, per loro conto, crimini ed atti di violenza. Questo accadeva certamente nel periodo della più antica storia greca e romana, e continuò ad essere pratica comune anche in età tardoantica. Per citare alcuni esempi di quest'epo-

* Vorrei ringraziare Gina Pietrantoni per aver tradotto in italiano la conferenza che costituisce la base di questo articolo. Vorrei anche esprimere la mia gratitudine a Gianpaolo Urso per aver corretto la versione finale con attenzione ammirevole.

[1] *Nov. Theod.* XV 2: *qui non magis opibus dives quam sceleribus plenus, aliis quoque curialibus domi suae susceptis, ut publica ratio fraudaretur, servile praesidium exactoribus contra publicam obposuit disciplinam, quo magnum dispendium nostrae serenitatis aerarium per eius pateretur vesaniam*.

ca tarda, un episodio simile a quello di Valeriano è raccontato da Libanio: un decurione di Antiochia, un certo Sabino, persa una causa per frode in tribunale, fuggì nella sua abitazione lasciando i suoi schiavi a guardia della porta d'entrata[2]. In una lettera del 361, Libanio riporta il caso di Luciano, un ufficiale del fisco imperiale che, fortemente attratto da una contadina che rifiutava le sue proposte, la fece prendere e portare a casa, dove i suoi schiavi la legarono al letto perché la potesse stuprare[3]. Dello stesso periodo è un resoconto del senatore occidentale Simmaco, che narra di un altro senatore di nome Valeriano, che aveva usato i suoi schiavi per tormentare un *apparitor* imperiale, inviato a convocarlo in tribunale[4]. Nei primi anni del V secolo, il prete Elpidio versò 50 solidi ad uno schiavo di sua proprietà per assassinare Giovanni Crisostomo e, quando la folla di Costantinopoli tentò di arrestare lo schiavo, questi ne accoltellò sette prima di essere acciuffato[5]. Un altro passo di Giovanni Malala riporta che dopo un terremoto, che nel 526 aveva provocato grande panico ad Antiochia, un certo Tommaso, *silentiarius* imperiale, aveva usato i suoi schiavi per derubare dei loro beni i cittadini in fuga dalla città[6].

Gli schiavi erano quindi i mandatari perfetti per perpetrare la violenza armata. Un padrone poteva spingere il suo schiavo ad atti di violenza senza costringerlo in modo diretto e così poteva aggirare il problema del movente, che avrebbe potuto collegarlo al reato. Gregorio Nazianzeno, quando suo cognato Nicobolo fu indagato per alcuni delitti commessi dai suoi schiavi, poté sostenere che il padrone non avrebbe dovuto essere incriminato per atti commessi da semplici schiavi: sebbene all'origine ci fosse probabilmente un ordine di Nicobolo, Gregorio sapeva bene che suo cognato poteva evitare i sospetti di colpevolezza, poiché il reato era stato compiuto da schiavi e non

[2] Lib. *or.* I 190-191: ἀναβὰς ἐπὶ τὸν ἵππον ἔρρωτό τε καὶ ἤλαυνε καὶ λαβόμενος τῆς κλίμακος ἐπὶ τραύματα τοὺς οἰκέτας ἔταττεν. Cfr. NORMAN 1965, 205.

[3] Lib. *epist.* 636,6: ὡς δὲ ἔγνω καὶ τῆς ψυχῆς ἀφισταμένην, οἰκέτας καλεῖ καὶ σχοινία κομίζειν ἐκέλευεν, ἡ δὲ ἦν ἐπὶ κλίνης ἐν δεσμοῖς καὶ βοώσης ὑβρίζετο τὸ σῶμα. Cfr. Lib. *or.* L 16; LII 16.

[4] Symm. *rel.* XXXI 2-3 (a. 384/385): *quorum unus agente in rebus eo mortuo, ad quem sacri praecepti executio pertinebat, adfectum se a Valeriano gravibus iniuriis indicavit ... nihilominus adservatur regressus apparitor, qui contumaciam senatoris et serviles impetus nuntiavit, suggestionibus suis, cum forte usus tulerit, adfuturus*.

[5] Pallad. *dial.* XX 93-99: οἰκέτης δὲ Ἐλπιδίου τοῦ πρεσβυτέρου μισθωθείς – ὥς φασι – πεντήκοντα νομισμάτων, ἵνα τὸν ἅγιον Ἰωάννην δολοφονήσῃ, φωραθεὶς ἐπὶ τούτῳ τρεῖς ἔχων ῥομφαίας, ἔπαισεν τοὺς κατέχοντας αὐτὸν κατὰ μέρος ἑπτά. Cfr. Soz. VIII 21,6-8.

[6] Ioh. Mal. XVII 16 (p. 420): καὶ ἀπέσπα πάντα ἐκ τῶν φευγόντων διὰ τῶν οἰκετῶν αὐτοῦ. Per altre testimonianze tratte dalle fonti greche e romane, cfr. KRAUSE 1987, 142-143. Diverse testimonianze del *Talmud* indicano che gli aristocratici giudei usavano regolarmente bande di schiavi armati per imporre la loro volontà all'opposizione locale: cfr. SIVERTSEV 2005, 121-124; HEZSER 2005, 48-49.

dal padrone stesso[7]. Nel 390 l'imperatore Valentiniano II emanò una legge indirizzata al prefetto urbano di Roma, per proibire appunto questi tentativi di impiegare schiavi come mandatari di atti di violenza[8]. È comunque sorprendente che, negli esempi citati, questi schiavi malviventi venissero utilizzati non solo da cittadini privati, ma anche da veri e propri ufficiali, propugnatori della legge. È vero che nessuno degli autori che riportano gli episodi afferma di approvare la violenza causata da questi schiavi, anche quando sono impiegati da ufficiali imperiali; tutti concordano anzi sul fatto che gli schiavi erano un mezzo, sia per privati cittadini sia per rappresentanti del governo, per esercitare un potere illecito tenendo lontane le autorità ufficiali: ma, nonostante tale illiceità, l'uso di schiavi come agenti della violenza privata rimase una realtà ben attestata nella tarda antichità.

Nel lavoro che segue prenderemo in esame l'impiego di schiavi armati e la relazione fra tale impiego e l'aumento di eserciti privati nella tarda antichità, come segno della crescente sovversione del governo centrale da parte di figure di potere. Inizieremo con la descrizione di situazioni precedenti della storia di Roma, in cui gli schiavi vennero armati dallo stato o da singoli individui, nel tentativo di mostrare le somiglianze e le differenze rispetto ai casi di età tardoantica. Esamineremo poi dei casi in cui lo stato romano utilizzò gli schiavi per fornire personale ai propri eserciti: cercheremo di mostrare come questo espediente fosse in relazione con la crisi militare del periodo e come riflettesse l'assimilazione crescente di usi delle società barbariche, che comunemente utilizzavano schiavi come soldati. Successivamente esamineremo la questione dei *buccellarii*, o soldati privati, e come il loro impiego possa essere collegato sia con norme sociali barbare, sia con l'uso di schiavi armati. Concluderemo con una panoramica sul modo in cui l'uso di schiavi soldati riflette un *trend* della sovversione dell'autorità centrale nella tarda antichità.

[7] Greg. Naz. *epist*. 146-147, particolarmente 147,5-6: ἔστω δεινὰ τὰ τετολμημένα τοῖς παιδαρίοις, ἢ ὑπέρδεινα· ὥσπερ οὖν ἴσως οὐδὲν ἢ μικρὸν εὑρηθήσεται, εἰ μὴ τῷ καιρῷ τῆς ἐξετάσεως στενοχωρηθείημεν. Ἀλλὰ τί τοῦτο πρὸς τοὺς δεσπότας, οἳ μηδενὸς τῶν γεγενημένων κεκοινωνήκασιν; ἢ τίς ὁ λόγος, ὑπὲρ τῶν ἀλλοτρίων ἁμαρτημάτων ἐν ἄλλοις ἀπαιτεῖσθαι δίκην καὶ νῦν τῶν δημοσίων φροντίζειν, ἡνίκα λυπεῖ τὸ ἴδιον; La natura precisa degli avvenimenti descritti da Gregorio in queste lettere rimane assai oscura, cfr. HAUSER-MEURY 1960, 129-131. La tradizione giuridica conferma che lo schiavo era responsabile dei propri reati; se però il padrone ne era venuto a conoscenza o, peggio ancora, se li aveva ordinati, poteva essere implicato nelle accuse contro lo schiavo: *Dig*. IX 4,2; 2,44; XLIV 7,20; XLVII 10,17.

[8] *C.Th.* IX 10,4; cfr. KRAUSE 1987, 132.

2. *Gli schiavi armati in età repubblicana e imperiale*

La tarda antichità non è affatto il primo periodo nella storia romana[9], né tanto meno nella storia mondiale[10], che testimoni l'impiego di schiavi in combattimento, né l'esistenza di eserciti privati. Per sfiorare la questione solo in termini superficiali, il primo esempio di utilizzazione di un ampio numero di schiavi combattenti si registra dopo la disastrosa sconfitta di Canne, nel 216 a.C. In quell'occasione 8.000 schiavi, dopo aver espresso il desiderio di prendere le armi, furono acquistati dallo stato e impiegati come soldati[11]. A questi schiavi volontari, chiamati *volones*, venne resa la libertà, ma soltanto dopo quasi due anni di servizio, dopo la battaglia di Benevento. Ancora nel 207, quando l'arrivo di Asdrubale nell'Italia settentrionale minacciò di nuovo gravemente lo stato romano, furono reclutati altri *volones*, che vennero stanziati in Etruria[12]. Passarono da allora più di due secoli, prima del successivo uso ufficiale di schiavi contro nemici stranieri. Nel 6-7 d.C. e ancora nel 9-10 d.C., in seguito alla rivolta dell'Illirico e al disastro di P. Quintilio Varo, Augusto acquistò e liberò schiavi di Romani benestanti e li impiegò nelle frontiere, dove essi vennero radunati nelle loro proprie vessillazioni[13]. Entrambi questi casi rappresentano una risposta a crisi militari acute, che furono così almeno in parte risolte. Un'ulteriore testimonianza dell'*Historia Augusta*, che attesta l'uso di schiavi, gladiatori e persino briganti come combattenti nell'esercito di Marco Aurelio durante le sue guerre marcomanniche, non sembra attendibile[14]. A parte questi, le fonti non forniscono altri esempi di schiavi impiegati contro nemici stranieri nel periodo repubblicano o imperiale. Negli eserciti romani statali gli schiavi erano dunque relativamente rari[15].

[9] Per l'uso di schiavi in tempo di guerra, cfr. ROULAND 1977; WELWEI 1988.

[10] Cfr. ad esempio PAPOULIA 1963; CRONE 1980, 74-81; PIPES 1981; HUNT 1999; BROWN - MORGAN 2006.

[11] Liv. XXII 57,11; 59,12; 61,2; XXIV 11,2-3; 14,3-7; 15,4; 16,1; XXV 6,21; XXVI 35,5; Macr. *Sat*. I 11,30; cfr. WELWEI 1988, 5-18; ROULAND 1977, 45-57.

[12] Liv. XXVII 38,10; XXVIII 10,11; 46,13.

[13] Suet. *Aug*. 25,2: *libertino milite … bis usus est: semel ad praesidium coloniarum Illyricum contingentium, iterum ad tutelam ripae Rheni fluminis; eosque, servos adhuc viris feminisque pecuniosioribus indictos ac sine mora manumissos, sub priore vexillo habuit, neque aut commixtos cum ingenuis aut eodem modo armatos*; Vell. II 111,3; Cass. Dio LV 31,1-2; Macr. *Sat*. I 11,32; cfr. WELWEI 1988, 18-22; ROULAND 1977, 58-60.

[14] *Hist. Aug. Aur.* 21,6-7: *instante sane adhuc pestilentia et deorum cultum diligentissime restituit et servos, quem ad modum bello Punico factum fuerat, ad militiam paravit, quos voluntarios exemplo volonum appellavit. Armavit etiam gladiatores, quos obsequentes appellavit. Latrones etiam Dalmatiae atque Dardaniae milites fecit. Armavit et diogmitas. Emit et Germanorum auxilia contra Germanos.* Questo passo rappresenta chiaramente un esempio dei cataloghi ridicoli sparsi dappertutto nella *Historia Augusta*; cfr. WELWEI 1988, 22-27.

[15] L'uso di schiavi nelle flotte era, al contrario, più comune; cfr. WELWEI 1988, 28-55; ROULAND 1977, 66-75.

Abbiamo però un considerevole numero di attestazioni dell'utilizzo di schiavi in eserciti privati, impegnati nella tarda repubblica contro concittadini. La lista di coloro che sembrano aver impiegato schiavi nel periodo delle guerre civili, dal 133 al 31 a.C., include C. e Ti. Gracco, L. Appuleio Saturnino, C. Mario, L. Cornelio Cinna, L. Cornelio Silla, C. Fabio Adriano, L. Sergio Catilina, Q. Poppedio Silone, L. Cornelio Lentulo Crure, C. Considio Longo, M. Petreio, T. Annio Milone, M. Celio Rufo, P. Clodio Pulcro, Cn. Pompeo Magno, Cn. Pompeo il giovane, L. e Cn. Domizio Enobarbo, T. Labieno, T. Quinzio Scapula, M. Antonio, D. Bruto, C. Cassio, C. Lucilio Irro, L. Arrunzio e Cassio Parmense[16]. In molti casi è difficile giudicare l'attendibilità di queste notizie: la rivalità tra le opposte fazioni era così forte che spesso ci si accusava a vicenda di aver reclutato schiavi solo per denigrare la reputazione dei rivali. Nonostante ciò, alcune di queste informazioni hanno delle basi fondate e riflettono l'estrema pressione sulle forze armate in questo periodo e la prontezza dei comandanti della tarda repubblica ad infrangere ogni limite sociale pur di sconfiggere i propri rivali. Un eloquente esempio di tale situazione è rappresentato da Sesto Pompeo, che tra il 42 e il 36 a.C. fornì la sua flotta di ben 30.000 schiavi fuggitivi. Quando Ottaviano finalmente lo sconfisse nella battaglia di Nauloco del 36, egli marchiò questa guerra come un *bellum servile* e fece tornare platealmente tutti i fuggitivi ai loro padroni o crocifisse tutti quelli i cui padroni non aveva trovato[17]. È ironico, comunque, che anche Ottaviano avesse equipaggiato la sua flotta contro Sesto Pompeo con un gran numero di schiavi: ciò prova che in questo periodo di crisi militare l'assunzione di schiavi era diventata una necessità[18]. La violenza costante ed estrema della tarda repubblica portò i comandanti romani ad affidarsi agli schiavi armati come non era mai accaduto in precedenza. Nello stesso tempo la relativa debolezza dello stato centrale, di fronte ad individui che rivendicavano il potere al di fuori della costituzione tradizionale, permise la crescita di eserciti privati, composti almeno parzialmente di schiavi.

Non sorprende che dopo il regno di Augusto le uniche occasioni in cui, per quanto ne sappiamo, si sia fatto ricorso a schiavi armati risalgano a pe-

[16] L'elenco più esteso di testimonianze su personaggi di età tardo-repubblicana, cui si attribuisce l'impiego di schiavi nei loro eserciti privati, si trova in WELWEI 1988, 113-166; cfr. GARLAN 1975, 78-82; ANNEQUIN 1972; SARTORI 1972; ANNEQUIN - LÉTROUBLON 1974; ROULAND 1977, 76-90.

[17] *R. Gest. div. Aug.* 25,1: *mare pacavi a praedonibus. Eo bello servorum qui fugerant a dominis suis et arma contra rem publicam ceperant triginta fere millia capta dominis ad supplicium sumendum tradidi*. Cfr. Cass. Dio XLVIII 13; XLIX 12; Vell. I 73; Flor. II 18; App. *civ.* V 131; Oros. *hist.* VI 18,33.

[18] Suet. *Aug.* 16: *donec navibus ex integro fabricatis ac viginti servorum milibus manumissis et ad remum datis, portum Iulium apud Baias, inmisso in Lucrinum et Avernum lacum mari, effecit.* Cfr. WELWEI 1988, 156-158.

riodi di guerra civile, e in particolare all'anno dei quattro imperatori (68-69 d.C.)[19], alla rivolta di Gordiano del 238[20] e all'insurrezione del usurpatore Proculo del 280[21]. A parte questi casi, non abbiamo altre notizie su schiavi armati in eserciti imperiali o privati fino al IV secolo. In effetti durante il periodo imperiale ci fu un divieto molto rigido contro il reclutamento di schiavi negli eserciti statali. Nel secondo libro delle *Regulae*, Marciano riporta: "È proibito agli schiavi ogni servizio militare, pena la loro esecuzione"[22]. Lo stesso divieto rimase in vigore durante la tarda antichità, come sappiamo da fonti normative come i *Codici* teodosiano e giustinianeo[23]. Anche fonti letterarie contemporanee lo citano: una lettera di Nilo di Ancyra e due passi di Giovanni Crisostomo mostrano di conoscere il divieto di reclutare gli schiavi, ancora in vigore all'inizio del V secolo[24]. Lo sforzo dell'impero di tenere gli schiavi fuori dai corpi armati preveniva ogni conflitto sul controllo dei beni, cioè degli schiavi appunto, tra lo stato e i padroni, che erano pure

[19] Tac. *hist*. II 11,2; III 57,2; 58,2; 64,1; 79,1; cfr. WELWEI 1988, 160-165; ROULAND 1977, 88-89.

[20] Herodian. VII 4,3-5; 9,4-7; 11,1-9; Ioh. Ant. *hist*. fr. 224 (Roberto); cfr. WELWEI 1988, 165-166; KRAUSE 1987, 134-135.

[21] *Hist. Aug. quatt. tyr.* 12,1-2: *Proculo patria Albingauni fuere, positi in Alpibus maritimis. Domi nobilis sed maioribus latrocinantibus atque adeo pecore ac servis et his rebus, quas abduxerat, satis dives. Fertur denique eo tempore, quo sumpsit imperium, duo milia servorum suorum armasse*. Cfr. *Hist. Aug. Prob*. 18,5; *PLRE* I Proculus 1.

[22] *Dig.* XLIX 16,11 (Marcianus libro secundo regularum): *ab omni militia servi prohibentur: alioquin capite puniuntur*; cfr. XL 12,29 (Menander).

[23] *C.J.* XI 68,3 (a. 364/367): *servi atque coloni, etiam eorum filii vel nepotes, vel quicumque de fundis ac possessionibus nostris clanculo ad officia convolaverint diversa, reddantur, etiamsi armatae habuerint sacramenta militiae*; *C.Th.* VII 13,6 (a. 370): *neque enim convenit illum inmunitate gaudere, qui vana oblatione vagi atque fugitivi vel veterani filii statum futurae conventionis inviserit*; VII 13,8 (a. 380): *inter optimas lectissimorum militum turmas neminem e numero servorum dandum esse decernimus neve ex caupona ductum vel ex famosarum ministeriis tabernarum aut ex cocorum aut pistorum numero*; VII 18,9,3 (a. 396): *si qui etiam ex servorum numero militiae se sociarunt, quos dominis suis legitima iudicum reformavit auctoritas, sine metu legis ab his, quibus recte docentur redditi, tenebuntur*; VII 13,11 = *C.J.* XII 43,2 (a. 382): *quisquis mancipium iuris alieni in tirocinium militiae duxerit offerendum, convictus ac proditus auri libram aerario nostro cogatur inferre*. Poiché l'ultima legge venne ripresa nel Codice Giustinianeo, si suppone che essa sia rimasta ancora in vigore nel VI secolo. *C.Th.* IV 10,3 = *C.J.* VI 7,4 (a. 426) vieta la *militia* persino ai *liberti*, ma in questo caso la parola *militia* va intesa come "servizio civile", cfr. *C.Th.* VI 27,18 (a. 416). Su queste norme legislative cfr. WELWEI 1988,168-169. Si veda inoltre Symm. *epist*. IX 10,2 e *C.J.* XII 33,3, sul divieto di reclutare *coloni adscripticii* e *C.Th.* IV 8,9 (a. 393) su quegli schiavi che si arruolarono e riuscirono a rimanere nel servizio sia militare sia civile per una durata di almeno venti anni. Un passo di Procop. (*hist. arc.* 24,18) riferisce che persino gli schiavi poterono arruolarsi nel corpo degli *scholarii* a partire dal regno di Zenone, ma si tratta probabilmente di un'invettiva retorica e, come tale, non attendibile.

[24] Nil. Anc. *epist.* 4,4 (*P.G.* LXXIX 552); Ioh. Chrys. *in princ. Act*. 1,5 (*P.G.* LI 76): οὐδεὶς ἀγωνίζεται δοῦλος, οὐδεὶς στρατεύεται οἰκέτης· ἀλλ' ἐὰν ἁλῷ δοῦλος ὢν, μετὰ τιμωρίας ἐκβάλλεται τοῦ τῶν στρατιωτῶν καταλόγου; *hom. in Ioh*. 10 (*P.G.* LIX 75): βασιλεὺς μὲν ... οὐκ ἀξιοῖ καταλέγειν εἰς τὸ στρατόπεδον τὸ βασιλικόν, ἂν δοῦλοι τύχωσιν ὄντες. Cfr. Serv. *Aen*. IX 544: *melius lege militari intellegimus, quia servi a militia prohibeabantur*. La testimonianza letteraria più interessante sulla questione rimane Plin. *epist*. X 29-30.

contribuenti. Tale sforzo mirava anche a limitare il privilegio del servizio militare, che era riservato ai cittadini. Nonostante ciò, sembra che lo stato tardo romano abbia avuto difficoltà a tenere gli schiavi lontani dai corpi armati, come testimonia il numero delle leggi emanate al riguardo[25].

L'estendersi di questo fenomeno non sorprende, per tre ragioni. Anzitutto, durante il tardo impero l'esercizio del servizio militare non era più soltanto un diritto riservato ai cittadini: sempre più barbari presero il posto dei militari romani, sia come soldati ausiliari negli eserciti regolari, sia nei loro gruppi indipendenti di *foederati*[26]. In secondo luogo, il servizio militare era sempre meno ambìto e ciò rendeva difficile il reclutamento[27]. Infine, le invasioni barbariche incrementarono il fabbisogno di reclute, mentre il territorio dal quale queste potevano essere raccolte diventava, a causa appunto delle invasioni, sempre più limitato.

3. *Gli schiavi armati nella tarda antichità*

Nel periodo imperiale, come in altri periodi, gli schiavi venivano impiegati regolarmente dai soldati come *calones* (ὀπαδοί in greco), "attendenti", con mansioni pratiche e normalmente non militari[28]. Questo fu anche il caso del tardo impero, quando i soldati continuavano a farsi accompagnare dai propri schiavi[29] e i *calones* erano utilizzati per la custodia del campo durante le battaglie. A causa del pericolo della vita militare cui erano costretti a prender parte, potevano essere catturati o persino uccisi nel corso delle operazioni[30].

[25] ROULAND 1977, 61-62 ritiene che lo stato tardo romano abbia attenuato il divieto contro l'arruolamento di schiavi negli eserciti citando due costituzioni, *C.Th.* VII 13,8 (a. 380, cit. *supra*) e *C.J.* XII 33,6 (a. 529). Purtroppo Rouland fraintende entrambi i testi. Egli sostiene infatti che la *C.Th.* VII 13,8 vieta il servizio militare soltanto agli schiavi risponsabili del vettovagliamento, mentre essa invece proibisce l'arruolamento di qualsiasi schiavo *e* di chiunque si occupasse di una professione legata al vettovagliamento o di qualsiasi altra professione ignobile. Inoltre Rouland afferma che *C.J.* XII 33,6 approva il servizio militare di schiavi arruolati con il consenso dei loro padroni, mentre ne approva il servizio *civile*. Cfr. WELWEI 1988, 169-170.

[26] Il problema della "barbarizzazione" dell'esercito romano tardo ha attirato molta attenzione negli ultimi decenni, e anche se l'opinione più diffusa si oppone all'idea di un esercito fondamentalmente "barbarizzato", non c'è dubbio che la dipendenza dell'organico statale dalle reclute barbare era molto importante già nel IV secolo. Cfr. ELTON 1996, 272-277; NICASIE 1998, 97-116.

[27] ZUCKERMAN 1998; LENSKI 2002, 307-319; CARRIÉ 2004.

[28] Il saggio più esteso sui *calones*, quello di SPEIDEL 1989, ha dimostrato che il numero di schiavi al seguito di un esercito romano normalmente era pari a quello dei soldati stessi. Cfr. MACMULLEN 1963, 105-106; ROULAND 1977, 28-44; WELWEI 1988, 56-112; SCHMITT 1994, 166-167.

[29] *Hist. mon. in Aeg.* 23,2 (greco) = 29,5 (latino); Sulp. Sev. *Mart.* 2,5; Amm. XVIII 8,10; XIX 8,7; XXIV 1,4; Ambr. *obit. Theod.* 7; Veg. *mil.* III 6,13-19; Zos. III 30,3; IV 11,2; *C.Th.* VII 22,2 (a. 318); cfr. *C.Th.* VII 1,10 (a. 367); VIII 4,2 = *C.J.* XII 57,1 (a. 315); ps. Mauric. *strat.* I 2,63-9; 3,40; 5,19.

[30] Per es. Amm. XVI 11,14; XVIII 6,12; XXIII 2,8; XXXI 15,4; Procop. *bell.* III 23,3; Agath. III 16,3-9; IV 21,6; cfr. Amm. XVIII 8,10. Agath. III 28,1-3 riferisce l'uccisione di ὀπαδοί persiani.

Quello che sorprende è il numero di casi in cui, a partire dal IV secolo, gli schiavi furono utilizzati non più solo per mansioni pratiche, ma anche come combattenti. Il primo caso è riportato nel 351, quando si narra che il nipote di Costantino, Nepoziano, scatenò una rivolta a Roma utilizzando gladiatori, alcuni dei quali erano probabilmente schiavi[31]. Nel 366, secondo lo storico Zosimo, l'usurpatore Procopio armò degli schiavi a Costantinopoli per la sua rivolta[32]. La veridicità di entrambi i resoconti potrebbe essere messa in dubbio, data la tendenza, di cui abbiamo già discusso, ad accentuare l'illegittimità delle azioni attribuite ai ribelli, accusandoli di armare gli schiavi. Considerando però che né l'uno, né l'altro usurpatore aveva il controllo di forze militari quando iniziò la propria rivolta, le due notizie sono probabilmente attendibili. Secondo lo stesso Zosimo, l'imperatore Valente, durante la prima guerra contro i Goti nel 367, non riuscendo a costringere il nemico ad accettare battaglia in campo aperto, radunò gli attendenti dei soldati e i facchini dell'accampamento, e promise una ricompensa in denaro a quanti gli avessero consegnato la testa di un barbaro[33]. Trent'anni più tardi, nell'inverno del 397/398, l'imperatore Onorio prese in considerazione l'arruolamento di schiavi a Roma, per integrare le sue forze contro il ribelle africano Gildone, come sappiamo da due lettere di Simmaco[34]. Nella seconda di queste lettere si lamenta anche l'eccessivo ammontare delle tasse di arruolamento, che superavano le cinque libbre di argento per recluta, indizio della mancanza di nuove reclute ingenue[35]. Una terza lettera indica che la leva di

[31] Aur. Vict. *Caes*. 42,6: *caeso urbi praefecto armataque gladiatorum manu imperator fit*; Eutr. X 11,2: *Nepotiano, Constantini sororis filio, per gladiatoriam manum imperium vindicante, qui saevis exordiis dignum exitium nanctus est*; Oros. *hist.* VII 29,11: *Nepotianus deinde Romae, Constantini sororis filius, gladiatorum manu fretus invasit imperium*; Soc. II 25,10: ὃς ἀντεποιεῖτο τῆς βασιλείας χειρὶ μονομάχων δορυφορούμενος; Soz. IV 1,2: Νεποτιανοῦ ... τοὺς μονομάχους περὶ ἑαυτὸν ποιησαμένου καὶ τῆς βασιλείας ἀμφισβητοῦντος.

[32] Zos. IV 5,3-5: δούλους δὲ πρὸς τούτοις ὁπλίσαντες, καὶ σὺν οὐ πολλῷ πόνῳ πλῆθος οὐκ ὀλίγον συναγαγόντες... Cfr. LENSKI 2002, 68-115.

[33] Zos. IV 11,2: τοῖς μὲν στρατιώταις κατὰ χώραν ἐπέταττε μένειν, ὅσον δὲ ἦν οἰκετικὸν συναγαγών, καὶ ὅσον μέντοι τὴν τῆς ἀποσκευῆς ἐπετέταπτο φυλακήν, ῥητόν τι χρυσίον ὑπισχνεῖτο δωρεῖσθαι τῷ βαρβάρου φέροντι κεφαλήν. Cfr. MOTTA, in stampa, n. 51.

[34] Symm. *epist*. VI 58: *iuniorum dilectus urbanis familiis imperatus usque ad aeterni principis responsa pendebit*; VI 64,2: *nam mihi ob alia quoque aegre est turbas patriae cogitanti, quas praecipue movent in usum militarem petita servitia*. Il fabbisogno di reclute di fronte a questa crisi è attestato a *C.Th.* VII 13,13 (24-10-397). Cfr. WELWEI 1988, 167.

[35] Questo fatto rivela una delle principali ragioni per cui nella tarda antichità diventò più conveniente l'impiego di schiavi. La riluttanza dei cittadini romani ad arruolarsi e dei proprietari terrieri a far arruolare i propri locatari era giunta ad un punto tale che lo stato si era visto costretto a riscuotere una tassa (il cosiddetto *aurum tironicum*) anziché arruolare le reclute. Gran parte di questa tassa andava a pagare *bonus* di arruolamento per volontari oppure a finanziare soldati non cittadini, cioè barbari. Sebbene gli schiavi non fossero le reclute ideali, essi erano almeno più convenienti da un punto di vista economico, visto che il costo medio di uno schiavo destinato al lavoro nei campi era, in epoca tardoantica, intorno

schiavi temuta da Simmaco non si realizzò[36]; ma il solo fatto che l'imperatore manifestasse pubblicamente l'intenzione di infrangere la regola indica comunque che la situazione stava cambiando. Appena due anni dopo, due generali romani d'origine barbara, Gainas e Tribigildo, integrarono le loro truppe arruolando schiavi dall'Anatolia, quando insorsero contro Arcadio e il suo potente eunuco Eutropio[37]. Questi vennero sconfitti da un comandante locale dalla Panfilia, Valentino, che aveva messo insieme una contro-armata di schiavi e *coloni*[38]. Come si vedrà, questo episodio è indicativo della situazione tardoantica: essendo d'origine barbara, Gainas e Tribigildo erano forse più disposti ad impiegare gli schiavi come combattenti, ma questa loro disponibilità ne incoraggiò l'utilizzo anche da parte del loro avversario romano. È in ogni caso notevole il fatto che Gainas, malgrado la sua origine, fosse il comandante incaricato dallo stato, probabilmente col titolo di *magister militum*[39], mentre Valentino sembra essere stato un cittadino provinciale senza carica pubblica.

Il 406 vide susseguirsi una serie di crisi militari, che provocarono il reclutamento di schiavi nell'esercito regolare. In quell'anno una banda di Goti Greutungi, sotto il comando del barbaro Radagaiso, attraversò il Danubio e attaccò l'Illiria e l'Italia; Alarico e i suoi Visigoti prepararono un'offensiva in Italia; e una coalizione di Vandali, Suebi e Alani attraversò il Reno ed invase la Gallia[40]. In risposta a questo grave colpo, l'imperatore Onorio emise un editto ai suoi provinciali, in cui ordinò l'arruolamento sia di *ingenui* sia di schiavi, con la promessa che questi ultimi sarebbero stati liberati immediatamente e avrebbero ricevuto un *bonus* di due solidi. L'ultima frase della legge richiede

> soprattutto i servi di quanti sono già occupati nel servizio militare, ma anche dei *foederati* e dei *dediticii*, perché si sa che questi ultimi combattono comunque accanto ai propri padroni[41].

ai 20 solidi (cfr. RUFFING - DREXHAGE 2008, 334-336), mentre alle nuove reclute spesso doveva essere pagato un *bonus* di arruolamento di almeno 30 solidi (Wilcken *chr.* I 466 = *P. Lond.* III 985).

[36] Symm. *epist.* VI 62. Cfr. MARCONE 1983, 144-146.

[37] Zos. V 13,3-4: ἐν ολίγῳ χρόνῳ τοσοῦτο πλῆθος συνήγαγεν οἰκετῶν καὶ ἄλλως ἀπερριμμένων ἀνθρώπων ὥστε εἰς ἔσχατον κίνδυνον τὴν Ἀσίαν ἅπασαν ἀπαγαγεῖν.

[38] Zos. V 15,5: συναγαγὼν οἰκετῶν πλῆθος καὶ γεωργῶν, ταῖς πρὸς τοὺς γειτνιῶντας λῃστὰς συνεχέσι μάχαις γεγυμνασμένους.

[39] CAMERON - LONG 1993, 204-207; cfr. LIEBESCHUETZ 1986, 466.

[40] HEATHER 2006, 192-196.

[41] *C.Th.* VII 13,16: *contra hostiles impetus non solas iubemus personas considerari, sed vires, et licet ingenuos amore patriae credamus incitari, servos etiam huius auctoritate edicti exhortamur, ut quamprimum se bellicis sudoribus offerant, praemium libertatis, si apti ad militiam arma susceperint, pulveratici etiam nomine binos solidos accepturi: praecipue sane eorum servos, quos militia armata detentat, foederatorum nihilo minus et dediticiorum, quoniam ipsos quoque una cum dominis constat bella tractare.* Su questa

Questa precisazione conferma che gli schiavi attendenti erano soliti partecipare alla guerra, anche se non è del tutto chiaro se l'ultima locuzione si riferisce a tutti i soldati oppure solo ai *foederati* e ai *dediticii*, cioè a quelli di origine barbara. Come abbiamo visto nel caso di Gainas e Tribigildo, e come vedremo in seguito, la seconda interpretazione concorderebbe perfettamente con ciò che sappiamo sulle usanze barbariche[42]. Comunque sia, non c'è dubbio che la crisi provocata dalle invasioni del 406 determinò una leva di schiavi, che furono arruolati direttamente nelle forze armate e premiati con la libertà e con una borsa di due solidi. I problemi del 406 portarono anche all'usurpazione in Britannia di Costantino III, che tentò nel 408 di conquistare la Spagna inviandovi con un esercito suo figlio Costante, che aveva nominato Cesare[43]. Nel frattempo gli interessi in Spagna dell'imperatore Onorio erano difesi da due suoi parenti, Vereniano e Didimo[44], che arruolarono un esercito di schiavi e *coloni* per integrare le truppe di *limitanei* a loro disposizione. Dopo un successo iniziale in Lusitania, però, Vereniano e Didimo furono sconfitti, catturati, condotti da Costantino III ed uccisi nel 409[45]. Il breve periodo intorno alle invasioni del 406 vede quindi una serie di episodi caratterizzati dall'impiego di schiavi armati, da parte dello stato occidentale e dei suoi agenti.

Nella stessa epoca, nell'impero orientale, il vescovo Teofilo di Alessandria convinse il *praefectus Augustalis* d'Egitto ad inviare un generale imperiale che lo affiancasse quando si lanciò all'attacco dei monaci di Nitria nel 401. L'armata da essi condotta consisteva di schiavi armati, compresi alcuni etiopi pagani, che assalirono il vescovo Dioscoro, arrestarono gli altri monaci e

costituzione cfr. ROULAND 1977, 63-64; WELWEI 1988, 170-171. Due giorni dopo la data di questa costituzione, l'imperatore Onorio ne pubblicò un'altra, che prometteva alle reclute ingenue un *bonus* di dieci solidi (*C.Th.* VII 13,17).

[42] Il legame tra questa legge e la consuetudine germanica di sfruttare gli schiavi come combattenti era già stabilito da MOMMSEN 1889, 243-244; cfr. DIESNER 1972, 349-350. Il tentativo di WELWEI 1988, 171-172 di negare questo nesso deriva dalla sua ossessione modernistica di stabilire categorie rigide come libero/schiavo e di insistere sul rifiuto assoluto dello stato romano di impiegare schiavi armati, malgrado le testimonianze contrarie.

[43] *PLRE* II Constans 1.

[44] *PLRE* II Didymus 1; Verenianus.

[45] Oros. *hist.* VII 40,4-8: *hi vero plurimo tempore servulos tantum suos ex propriis praediis colligentes ac vernaculis alentes sumptibus nec dissimulato proposito absque cuiusquam inquietudine ad Pyrenaei claustra tendebant*; Zos. VI 4,1-4: ἐπεὶ δὲ πλεονεκτεῖσθαι συνήσθοντο, πλῆθος οἰκετῶν καὶ γεωργῶν ἐπιστρατεύσαντες καὶ παρὰ βραχὺ καταστήσαντες αὐτὸν εἰς μέγιστον κίνδυνον; Soz. IX 11,4-12,3: καὶ πλῆθος ἀγροίκων καὶ οἰκετῶν συλλέξαντες κοινῇ κατὰ τὴν Λυσιτανίαν παρετάξαντο καὶ πολλοὺς ἀνεῖλον τῶν εἰς σύλληψιν αὐτῶν ἀποσταλέντων παρὰ τοῦ τυράννου στρατιωτῶν; cfr. Olympiodorus fr. 17,1 (Blockley). Su questo episodio cfr. PASCHOUD 1989, 31-34; WELWEI 1988, 177-178.

depredarono il territorio intorno al monastero[46]. Dal passo di Palladio che riporta questi avvenimenti non è del tutto chiaro se il contingente di schiavi fosse posto sotto il controllo del generale o del vescovo; ma il fatto che Teofilo si sia sentito costretto a farsi accompagnare dall'ufficiale imperiale indica, per lo meno, che gli schiavi armati operavano sotto gli auspici dello στρατιώτης.

È ormai accertato che nel periodo tardoantico l'esercito romano s'affidò sempre più sostanzialmente all'aiuto di ausiliari barbari, i quali agivano spesso sotto comandanti di origine barbara. A partire dai primissimi anni del V secolo, diventa ancor più difficile distinguere tra l'elemento barbaro e quello romano nelle forze armate statali, e una svolta che spicca in questo processo fu l'ascesa del vandalo Stilicone al posto di *magister militum*. Questo venir meno della demarcazione tra soldato romano e soldato barbaro portò anche ad un aumento nella confusione fra lo *status* di soldato cittadino e quello di soldato schiavo, anche perché negli eserciti barbari gli schiavi venivano utilizzati come combattenti molto più regolarmente. Tale tendenza fu evidente nel 408, quando Stilicone stesso, sospettato di tradimento, fu condannato dall'imperatore Onorio e tentò di evitare l'arresto ordinando alle sue guardie barbare di armare i propri schiavi contro i soldati dell'imperatore[47]. Questi barbari, dopo essere divenuti nemici dello stato che avevano difeso, non esitarono ad armare gli schiavi contro di esso. L'episodio accadde, beninteso, in una situazione di rivolta e sta perciò a cavallo tra l'uso di schiavi nell'esercito statale e il loro impiego per motivi privati: ma questa era la situazione nel tardo impero, quando la distinzione tra esercito statale ed eserciti privati diventava sempre meno chiara.

Un analogo affievolimento della distinzione tra "statale" e "privato" si riscontra nel 414, quando i Visigoti misero sotto assedio il villaggio di Bazas, nella Gallia meridionale. Mentre la popolazione della città si difendeva dalle

[46] Pallad. *dial.* VII 29-44 (*S.Ch.* CCCXLI 144-146): λαβὼν [Teofilo] δὲ σχήματι τὸν στρατιώτην, ἅμα τῷ προστάγματι, συναθροίζει πλῆθος πλημμελῶν εὐκόλων περὶ τὰς ἀταξίας, καὶ ἐπισκιρτᾷ τοῖς μοναστηρίοις ἀθρόᾳ νυκτί, οἰνοφλυγήσας τοὺς παῖδας τοὺς σὺν αὐτῳ. καὶ πρῶτον μὲν τὸν τούτων ἀδελφὸν Διόσκορον, ἅγιον ἐπίσκοπον ὄντα τοῦ ὄρους, κελεύει τοῦ θρόνου ῥιφῆναι, συρέντα δι' οἰκετῶν Αἰθιόπων – καὶ αὐτῶν τάχα ἀκμὴν ἀφωτίστων, λαβὼν αὐτοῦ τὴν παροικίαν, ἣν ἀπὸ τῆς παρουσίας Χριστοῦ εἶχεν ἡ τοῦ Διοσκόρου πόλις. μετὰ τοῦτο λαφυραγωγεῖ τὸ ὄρος, μισθὸν τοῖς νεωτέροις τὰ μικρὰ πράγματα τῶν μοναχῶν διδούς.

[47] Zos. V 34,3-5: ὅπερ οἱ συνόντες αὐτῷ βάρβαροι καὶ ἄλλως οἰκεῖοι τεθεαμένοι, μετὰ οἰκετῶν ὡπλισμένοι τὸ ἐσόμενον ἀπεσκόπουν ... τῶν δὲ περὶ αὐτὸν βαρβάρων καὶ οἰκετῶν καὶ ἄλλως οἰκείων (ἦσαν γὰρ πλῆθος οὐ μέτριον) ἀφελέσθαι τῆς σφαγῆς αὐτὸν ὁρμησάντων, σὺν ἀπειλῇ πάσῃ καὶ φόβῳ ταύτης αὐτοὺς Στελίχων ἀποστήσας τῆς ἐγχειρήσεως τρόπον τινὰ τὸν τράχηλον αὐτὸς ὑπέσχε τῷ ξίφει, πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἐν ἐκείνῳ δυναστευσάντων τῷ χρόνῳ γεγονὼς μετριώτερος. Cfr. DIESNER 1972, 327-332.

mura, una banda mista di paesani ingenui e schiavi armati approfittò della situazione fuori città, saccheggiando le proprietà dei nobili[48]. La fonte che riporta questo avvenimento, il carme di Paolino di Pella, non ci dice se gli ingenui ribelli incitassero gli schiavi alla rivolta oppure se questa insurrezione rasentasse la ribellione schiavistica. Un'altra fonte di fine VI secolo, però, indica chiaramente che in situazioni del genere i proprietari stessi erano inclini a difendersi usando i propri schiavi. L'autore dei *Miracoli di San Demetrio* rivela che, durante l'assedio portato a Tessalonica dagli Slavi nel 586, i nobili che avrebbero potuto schierare i loro schiavi per la difesa della città erano assenti a Costantinopoli: tale situazione lasciò le sorti del villaggio in balia di San Demetrio, che miracolosamente lo salvò[49]. Sebbene, alla fine, qui gli schiavi non siano stati impiegati, la testimonianza indica che un loro uso in una tale situazione era considerato del tutto normale.

In questo periodo tardo, la tendenza ad utilizzare in combattimento schiavi o liberti personali coinvolge l'imperatore stesso. Zenone, ad esempio, nominò il suo liberto ed eunuco Paolo al comando della flotta che fronteggiò l'usurpatore Illo nel 484, e Giustino I diede al suo liberto Pietro il controllo delle forze che mandò in Lazica[50]. L'uso di ex schiavi non solo come combattenti, ma anche come generali, rappresenta una novità tardoantica, che si impose nel momento in cui la necessità di rafforzare il legame tra l'imperatore e il comandante tramite il rapporto padrone-liberto superò l'imperativo di mantenere la linea artificiale tra cittadino e schiavo come criteri per il servizio militare e persino per il comando.

L'uso di schiavi o liberti nelle forze armate è attestato anche nel regno ostrogoto di Teodorico. Una serie di lettere di Cassiodoro risalenti al 525/526 indica che Teodorico ordinò la costruzione di una grande flotta di navi veloci (δρόμωνες), per trasportare granaglie e difendere le coste italiche dalle minacce dei Vandali[51]. In una di queste lettere al prefetto del pretorio Abundanzio, Teodorico ordina che queste navi siano equipaggiate con schiavi privati, che dovevano essere comprati o affittati dai loro padroni[52]. Sorprendentemente, questi dovevano essere pagati come i marinai liberi, "per-

[48] Paul. Pell. *euch.* 328-342: *et gravior multo circumfusa hostilitate / factio servilis paucorum mixta furori / insano iuvenum <nequam> licet ingenuorum / armata in caedem specialem nobilitatis*; cfr. il commento di MOUSSY 1974, 162-163. *Chron. Gall. a. 452* CXVII (*MGH AA* IX 660) descrive una situazione simile nel 435.

[49] *Mir. S. Demetrii* I 13,129; cfr. il commento di LEMERLE 1979, II, 46-69.

[50] Su Paolo cfr. Ioh. Ant. *hist.* fr. 306 (Roberto); cfr. *PLRE* II Paulus 25. Su Pietro, Procop. *bell.* II 15,6-13; cfr. *PLRE* II Petrus 27.

[51] Cassiod. *var.* V 16; 18-20.

[52] Sull'impiego di schiavi nella flotta in età repubblicana e imperiale, cfr. *supra* n. 15.

ché è una forma di libertà servire un capitano"[53]. È evidente che la differenza tra libero e schiavo importava poco all'ostrogoto Teodorico, quando doveva integrare la sua flotta.

Pressappoco durante lo stesso periodo è attestato l'utilizzo di schiavi in seguito alla riconquista del Nordafrica. Lo sconvolgimento che seguì l'impresa militare di Giustiniano portò alla rivolta del soldato Stotzas, che durò dal 536 al 545. Oltre agli 8.000 soldati che diedero origine alla rivolta, egli spiegò 1.000 Vandali e una moltitudine di schiavi, ed integrò questo numero con prigionieri romani che aveva catturato e convinto a seguire le sue truppe[54]. In modo simile la riconquista d'Italia causò un grande incremento del fabbisogno di manodopera militare, che a sua volta provocò l'impiego di schiavi armati in diverse occasioni. Per risparmiare i viveri durante l'assedio di Roma nel 537, le forze imperiali che difesero la città contro gli Ostrogoti dovettero mandare via tutta la popolazione civile, compresi i servitori sia delle cittadine sia dei soldati stessi, ad eccezione degli schiavi atti alle armi. Questi furono impiegati come guardie per proteggere la cinta muraria e persino come combattenti, nella battaglia che ebbe luogo fuori le mura nella "piana di Nerone"[55]. E quando, nel 554, il generale di Giustiniano Narsete si schierò contro i Franchi nella battaglia di Casilino, poteva contrapporre ai 30.000 nemici una forza di 18.000 uomini: per integrare il numero dei suoi soldati fu perciò costretto ad armare chiunque tra i suoi schiavi e domestici fosse in grado di combattere, e a schierarli sotto il controllo del suo *maior domus* Zandala[56]. Infine l'imperatore Tiberio II (578-582) integrò il suo esercito "comprando" 15.000 σώματα ἐθνικῶν e sottoponendoli al comando del suo *comes foederatorum*, in un'unità nominata *Tiberiani*. Diversi studiosi hanno identificato

[53] Cassiod. *var*. V 16,4-5: *et si is qui nobis necessarius aestimatur servus fuerit alienus, aut conducat eum classibus serviturum aut, si hoc ipse magis elegerit, accepto pretio rationabili publico cedat sui iura dominii. Si vero libertate gaudet electus, quinos solidos donativum et annonam se noverit accipere competentem. Eo modo et illi tractandi sunt qui a suis dominis exuuntur, quando libertatis genus est servire rectori (frequenter enim laborum patientes existunt, quibus districti domini colla presserunt).*

[54] Procop. *bell*. IV 15,1-7: ἀφίκετο δὲ οἱ καὶ δούλων πολύς τις ὅμιλος; IV 23,26-32: Ῥωμαῖοι γὰρ αὐτῷ στρατιῶται πολλοὶ εἵποντο, οἱ μὲν αὐτόμολοι ἥκοντες, οἱ δὲ κατ' ἀρχὰς μὲν αἰχμάλωτοι γεγενημένοι, ἐθελούσιοι δὲ αὐτοῦ μείναντες.

[55] Procop. *bell*. V 25,2-3: τῇ δὲ ὑστεραίᾳ Βελισάριος πάντας Ῥωμαίους ἐκέλευε παῖδάς τε καὶ γυναῖκας ἐς Νεάπολιν ὑπεκκομίζειν, καὶ τῶν οἰκετῶν ὅσους μὴ ἀναγκαίους σφίσιν ἐς τοῦ τείχους τὴν φυλακὴν ἔσεσθαι ᾤοντο; V 29,26-28: πολλοὶ ἐν τῷ Ῥωμαίων στρατοπέδῳ ναῦται καὶ οἰκέται τοῦ πολέμου μεταλαχεῖν ἐφιέμενοι ἀνεμίγνυντο τῷ ταύτῃ στρατῷ.

[56] Agath. II 8,1-2: Ζανδαλᾶς τε, ὁ τῶν ὀπαδῶν ἐπιστάτης, τοῦ τε θητικοῦ καὶ οἰκετικοῦ ὁπόσον οὐκ ἀπόλεμον ἦν, ἀλλὰ καὶ οἵδε παρῆσαν; cfr. Agath. I 19,5. Questo brano coincide perfettamente con la descrizione, in ps. Mauric. *strat*. II 6,21, di uno schieramento che comprende i servitori in grado di combattere accanto ai *foederati*.

questi ultimi come schiavi barbari[57] e il verbo "comprare" (ἀγοράσας) indica l'acquisto di merci; ma la parola σώματα è ambigua e la locuzione σώματα ἐθνικῶν potrebbe anche significare "contingenti di barbari"[58].

4. *I* buccellarii *e la formazione di eserciti privati*

La citata testimonianza di Agazia sull'impiego di schiavi combattenti nella battaglia di Casilino identifica Zandala come capo non solo degli schiavi e coloni di Narsete (τοῦ τε θητικοῦ καὶ οἰκετικοῦ), ma anche degli ὀπαδοί (ὁ τῶν ὀπαδῶν ἐπιστάτης). Il termine ὀπαδός, come già detto, aveva precedentemente indicato gli schiavi attendenti, mentre nel VI secolo significa spesso una classe di soldati, generalmente conosciuti con il termine latino di *buccellarii*[59]. C'è stato un significativo dibattito sull'origine e sull'evoluzione dei *buccellarii* nella tarda antichità e nell'epoca protobizantina[60]. Sebbene permanga ancora un certo disacordo sulla questione, alcuni elementi sono ormai chiari. Prima di tutto, le scorte militari identificabili con i gruppi di *buccellarii* appaiono per la prima volta nel tardo IV secolo[61]. In secondo luogo, essi divennero sempre più importanti sia come aiutanti militari sia come guardie del corpo nel V secolo. Infine, entro il VI secolo essi avevano acquisito uno *status* quasi ufficiale nell'esercito bizantino, come guardie del corpo di ufficiali imperiali. Come tali essi ricevevano la loro *annona militaris* e

[57] Theophan. a.m. 6074: ὁ δὲ βασιλεὺς Τιβέριος ἀγοράσας σώματα ἐθνικῶν κατέστησε στράτευμα εἰς ὄνομα ἴδιον, ἀμφιάσας καὶ καθοπλίσας αὐτοὺς χιλιάδας ιε δεδωκὼς αὐτοῖς στρατηγὸν Μαυρίκιον, τὸν κόμητα τῶν φοιδεράτων, καὶ ὑποστράτηγον αὐτοῦ Ναρσῆν. Cfr. Evagr. Schol. *hist. eccl.* V 14. Seguendo Finlay, PAPOULIA 1963, 11 n. 29 e PIPES 1981, 162 ammettono che Teofane si riferisce a degli schiavi; di diverso avviso WELWEI 1988, 176.

[58] Così MANGO - SCOTT 1997, 373, che traducono "having bought contingents of aliens". Pur ammettendo che tale interpretazione è possibile, dobbiamo tenere presente che, delle 25 attestazioni di σῶμα in Teofane, 23 alludono al corpo e soltanto due si riferiscono a schiavi (oltre al passo citato, a.m. 6302: σώματα οἰκετικά).

[59] Le fonti utilizzano una farragine di nomi per i *buccellarii* che includono, in latino, *amici*, *armigeri*, *clientes*, *comites*, *domestici*, *ministri*, *satellites*, in greco δορυφόροι, μισθοφόροι, ὀπαδοί, παῖδες, ὑπασπισταί e in gotico *saiones* e *gasindi*. Cfr. DIESNER 1972, 322-323. Per motivi di chiarezza userò qui soltanto la parola *buccellarius*.

[60] Lo studio più approfondito rimane SCHMITT 1994. Cfr. anche DIESNER 1970, 183-186; DIESNER 1972; GASCOU 1976; KIENAST 1984; KRAUSE 1987, 126-141; LIEBESCHUETZ 1986; LIEBESCHUETZ 1990, 32-47; WHITBY 1995, 116-119; SARRIS 2006, 162-175. In questo articolo non approfondisco la questione dei σύμμαχοι, cioè dei messageri armati, nella tarda antichità, per cui cfr. JÖRDENS 1986.

[61] DIESNER 1972, 321-323; LIEBESCHUETZ 1986, 468; SCHMITT 1994, 152-153. Le prime testimonianze non li identificano come *buccellarii* ma come *amici*, *armigeri* e *clientes*, ma è comunemente ammesso che le caratteristiche che le fonti attribuiscono a questi gruppi sono quelle dei *buccellarii*, anche se il nome non si era ancora imposto.

probabilmente venivano dotati di armi dall'organizzazione statale[62]. In questa posizione, essi ricoprirono un ruolo di spicco in svariate operazioni militari e in particolare presero parte in gran numero alla riconquista dell'Africa e dell'Italia. Procopio riporta, per esempio, che il solo Belisario usò qualcosa come 7.000 *buccellarii* a lui fedeli nelle sue forze armate durante la riconquista dell'Italia[63]. Questi tre fatti devono essere compresi insieme se vogliamo capire lo sviluppo dell'istituzione: i *buccellarii* apparvero come soldati dipendenti a partire dal tardo IV secolo, e nel corso del V e del primo VI secolo il governo conferì loro un riconoscimento man mano sempre maggiore, finché essi non divennero soldati statali, pur se ancora legati profondamente al loro padrone. La maggior parte dei tentativi moderni di capire il buccellariato prendono in esame un periodo limitato o una ristretta gamma di fonti: per questo tendono ad enfatizzare o la base privata o la natura statale dell'istituzione, senza capire che il buccellariato fu invece il frutto di una mescolanza tra privato e pubblico. In effetti la doppia natura di tale istituzione rappresentava, per il governo, il nucleo del problema.

Diverse fonti indicano che, mentre il governo approvava l'utilizzo di questi soldati privati da parte dei generali dell'impero, lo stesso era meno propenso al loro mantenimento da parte di ufficiali della burocrazia e si sentiva direttamente minacciato dalla loro presenza al seguito di privati cittadini. Dal I secolo a.C. la *lex Iulia de vi publica* vietava di mantenere bande armate o eserciti privati[64]: la scelta da parte dello stato di consentire deroghe a questo principio e di permettere ad alcuni generali e ufficiali di mantenere tali bande creava l'impressione di un crollo dell'autorità statale. In parte questo problema era determinato dalla difficoltà di distinguere tra ufficiali dell'esercito, burocrati e privati aristocratici, e quindi di decidere a chi consentire l'utilizzo dei *buccellarii* e a chi no. Una delle bande di *buccellarii* di cui abbiamo attestazione sicura operava nella proprietà degli Apioni in Egitto. Essi vi svolgevano mansioni di polizia, contribuivano alla riscossione delle tasse ed aiutavano a reclutare truppe[65]. In un solo caso un papiro

[62] Sull'annona cfr. *P. Oxy.* XVI 2046,3.9.44; e inoltre *P. Oxy.* XVI 1903; 1920,3-4; XXVII 2480 *passim*. SCHMITT 1994, 157-158 sostiene che i *buccellarii* cominciarono a ricevere l'*annona militaris* già nel V secolo.

[63] Procop. *bell*. VII 1,17-21: ἑπτακισχιλίους γὰρ ἱππέας ἐκ τῆς οἰκίας παρείχετο· ὧν δὴ ἀπόβλητος μὲν οὐδεὶς ἐγεγόνει, αὐτῶν δὲ ἕκαστος πρῶτός τε ἐν τῇ παρατάξει ἑστάναι καὶ προκαλεῖσθαι τοὺς τῶν πολεμίων ἀρίστους ἠξίουν. Cfr. III 11,19. Su altri generali bizantini che impiegarono i *buccellarii* cfr. SCHMITT 1994, 155 n. 69; sulla consistenza numerica delle bande di *buccellarii*, normalmente non superiore ai 300 effettivi, SCHMITT 1994, 161-163.

[64] *Dig*. XLVIII 6.

[65] Cfr. in particolare *P. Oxy*. I 156; XVI 1903; 2046; XXVII 2480; *BGU* III 836 = Wilcken *chr*. 471; *PSI* VIII 853; *P. Ant*. II 103.

attesta l'impiego dei *buccellarii* degli Apioni contro nemici esterni, durante le invasioni dei Blemmi, verso il 563/568; però in questo caso i dirigenti della casata sembrano aver perso l'autorità sopra i propri *buccellarii* in favore del duca della Tebaide per tutta la durata della campagna[66]. Dunque lo stato concesse l'autorità sui *buccellarii* alla famiglia degli Apioni ma gliela revocò di fronte all'emergenza militare. Il motivo per questa limitazione diventa chiaro se esaminiamo il rango dei famigliari degli Apioni. Il successo della famiglia nella gerarchia imperiale era iniziato durante il regno di Giustino I e aveva raggiunto il culmine durante quello di Giustiniano, sotto i quali essi rivestirono cariche soprattutto di carattere finanziario[67]. Quando gli Apioni rimanevano nelle proprie tenute, però, tendevano a portare soltanto il titolo di παγάρχων o στρατηλάτης: posizioni non molto significative, che comportavano obblighi militari minimi[68]. Le uniche eccezioni a questa regola furano il capofamiglia Strategios (II) che portò il titolo di *comes domesticorum*, anch'esso un'onore a quell'epoca privo di valenza militare, e il capofamiglia Apion (II), che ci sembra aver rivestito la carica di *dux Thebaidos* intorno al 548/550[69]. Quindi in un solo caso è attestata una carica strettamente militare, ed anche questa per un assai breve periodo. Eppure, nonostante non abbiano rivestito significative cariche nell'esercito durante la maggior parte del VI secolo, gli Apioni godevano del diritto di mantenere una banda armata senza una precisa missione militare[70].

Ancor più significativo pare il fatto che questi *buccellarii* erano reclutati e controllati da un individuo cui dichiaravano fedeltà con un giuramento[71]. Sebbene i *buccellarii* dovessero giurare nello stesso tempo la loro fedeltà all'imperatore, nel caso in cui venisse meno il rapporto tra lo stato e il padrone i *buccellarii* rimanevano normalmente fedeli a quest'ultimo. Quando dunque

[66] Rémondon 1961, 71-80. Per l'impiego di *buccellarii* in guerra cfr. anche *P. Oxy.* XVI 1920; 2046.

[67] Mazza 2001, 47-72.

[68] Gascou 1976, 146 n. 1; Schmitt 1994, 168-169.

[69] Ipotesi formulata in base a *P. Oxy* I 130 e *P. Lond*. V 1708,79-80; cfr. Mazza 2001, 62-63.

[70] Sarris 2006, 172-173 ritiene che l'uso privato dei *buccellarii*, anche da parte degli Apioni, rimase vietato durante il tardo impero. Egli insiste giustamente sull'impiego di terminologia legalistica da parte degli Apioni per mascherare l'abuso del diritto loro concesso di mantenere i *buccellarii*; ma va sottolineato che il problema fondamentale consiste nell'ambiguità del mantenimento di soldati privati per motivi di sicurezza pubblica.

[71] Il giuramento è attestato da Procop. *bell.* IV 18,6: ὃν τοίνυν εἰθισμένον ἅπασι Ῥωμαίοις ἐκ παλαιοῦ μηδένα δορυφόρον τῶν τινος ἀρχόντων καθίστασθαι, ἢν μὴ δεινοτάτους πρότερον ὅρκους παρεχόμενος τὰ πιστὰ δοίη τῆς ἐς αὐτόν τε καὶ τὸν βασιλέα Ῥωμαίων εὐνοίας... Un tale giuramento è attestato, durante l'epoca imperiale, anche da parte dei soci della *Gefolgschaft* germanica verso il loro capo, in Tac. *Germ.* 14,1: *illum (i.e. principem) defendere, tueri, sua quoque fortia facta gloriae eius adsignare praecipuum sacramentum est*. Cfr. l'analisi di Wenskus 1992, 318-325. Inoltre Schmitt 1994, 160; Diesner 1972, 322; 336; contra Krause 1987, 129 n. 239.

una rivolta veniva repressa con la morte del generale ribelle, lo stato si sforzava di arrestarne i *buccellarii* e di sbarazzarsene, uccidendoli o riassegnandoli ad altri generali. Lo attestano diverse leggi, come per esempio quelle successive alle rivolte di Gildone nel 398 e di Eracliano nel 412[72]. Nel 612 l'imperatore Eraclio dimise il suo generale Prisco per paura di tradimento, lo fece tonsurare e riassegnò i suoi *buccellarii* a reggimenti normali dell'esercito[73]. Persino i *buccellarii* di Belisario furono radunati e riassegnati ad altri ufficiali imperiali, quando Belisario fu accusato di complottare contro Giustiniano nel 542[74]. Dunque i *buccellarii* in generale, e persino i *buccellarii* dei più importanti generali, potevano costituire una diretta minaccia per lo stato: ciò è ben attestato nel 455, quando l'imperatore Valentiniano III venne assassinato al Campo Marzio per mano di due *buccellarii* del generale Ezio, di cui aveva ordinato l'esecuzione[75].

Più comunemente, comunque, i *buccellarii* sovvertivano l'ordine e l'autorità dello stato ad un livello di gran lunga inferiore. Si ricorderà che Valeriano, con cui abbiamo iniziato, non soltanto appostò i suoi schiavi come guardie presso la sua abitazione, ma usurpò anche una posizione di autorità dal concilio di Emesa con l'aiuto di una banda armata di soldati barbari, cioè di *buccellarii*. Tali avvenimenti accaddero in tutto l'impero. Un papiro del Fayum del VI secolo, ad esempio, riporta come un gruppo di soldati imperiali, i Transtigritani, si rivolsero a un sottufficiale del *comes* d'Arcadia, di nome Menas, perché frenasse un gruppo di *buccellarii* appartenenti ad un imprecisato *patricius*, che avevano derubato il villaggio di Kerke delle granaglie destinate ad approvvigionare gli stessi soldati[76]. Dunque un ufficiale statale dovette occuparsi di problemi cagionati dagli abusi di *buccellarii* privati, che compromettevano il vettovagliamento della guarnigione locale. Più

[72] Sui *buccellarii* di Gildone cfr. *C.Th.* IX 40,19 (a. 408): *satellites Gildonis custodiis mancipentur et proscriptione damnentur*; cfr. *C.Th.* IX 42,19. Su quelli di Eracliano, *C.Th.* IX 40,21 (a. 412 [413?]): *eius [Heracliani] quoque satellites pari intentione persequimur. sed hanc omnibus privatis atque militantibus licentiam damus, et omnes prodendi in medium habeant liberam facultatem nec invidiam metuat qui ad publicum deduxerit criminosum, cum illud specialiter caveamus, ne ullus aliquem eorum aut subtrahendum iudicet aut celandum neve ex eorum facultatibus vel deposita deneget vel accepta non prodat*. *C.Th.* IX 42,20.22 indicano che anche Stilicone aveva *buccellarii*, che vennero proscritti dopo la sua morte; cfr. DIESNER 1972, 331-332; 336.

[73] Niceph. *brev. hist.* p. 6,24-30 (de Boor); cfr. Ioh. Ant. *hist.* fr. 321 (Roberto).

[74] Procop. *hist. arc.*. IV 13: τούς τε Βελισαρίου δορυφόρους τε καὶ ὑπασπιστάς, καὶ τῶν οἰκετῶν εἴ τι ἐν πολέμῳ δόκιμον ἦν, τῶν τε ἀρχόντων καὶ τῶν ἐν Παλατίῳ εὐνούχων τισὶν ἐπέστειλε διαδάσασθαι.

[75] Hydat. *chron*. 154 (s.a. 455); Greg. Tur. *Franc.* II 8; *addit. Prosp. Haun. chron.* s.a. 455; Marc. Com. *chron.* s.a. 455; Iord. *Rom.* 334; Ioh. Ant. *hist.* fr. 293 (Roberto); cfr. DIESNER 1972, 337.

[76] *BGU* III 836 = Wilcken *chr*. 471 (a. 530/538). Aug. *epist.* 200 (a. 427/428), indirizzata al *comes Africae* Bonifacio, descrive la necessità di soddisfare i desideri dei *buccellarii* senza lasciar loro distruggere la provincia del loro comandante; cfr. DIESNER 1972, 338-341.

o meno durante lo stesso periodo, Giustiniano si sentì in dovere di emanare due *novellae*, una nel 536[77], in cui incoraggiava il *proconsul Cappadociae* a riportare i *buccellarii* locali sotto il suo controllo ufficiale, e un'altra nel 542[78], indirizzata al prefetto del pretorio dell'oriente, in cui ordinava che "tutte le persone che avevano soldati o alleati nelle loro abitazioni o nelle loro proprietà e li utilizzavano in qualsiasi modo per qualsiasi occupazione privata" li rilasciassero entro trenta giorni, pena la confisca dei loro possedimenti e l'esecuzione dei soldati privati.

A questo punto lo stesso imperatore che aveva permesso ai suoi generali, come Belisario, di combattere con soldati privati e che aveva anche permesso ai suoi ufficiali cittadini, come gli Apioni, di impiegare soldati privati sui loro possedimenti, stava ora cercando di tracciare nuovamente quella linea di demarcazione tra eserciti privati e pubblici, che egli stesso aveva reso meno nitida. All'epoca il problema era così radicato da rendere quasi impossibile l'esecuzione del progetto, ma in effetti esso aveva raggiunto proporzioni critiche già nel V secolo. Nel 468 l'imperatore Leone I aveva tentato di proibire ai proprietari terrieri privati di trattenere schiavi armati o *buccellarii* o Isauri (che venivano regolarmente utilizzati come soldati mercenari[79]) sulle loro proprietà, pena una multa di 100 libbre d'oro. Qualunque ufficiale trasgredisse la legge era invece soggetto alla pena di morte[80]. Dunque la distinzione tra soldati statali e soldati privati era diventata confusa proprio come quella tra soldati cittadini e soldati schiavi o liberti.

[77] *Nov.* XXX 5,1: οἱ γὰρ τὰς τῶν δυνατῶν ἐπιτροπεύοντες κτήσεις – ἀλλ' ἤδη καὶ ἐρυθριῶμεν εἰπεῖν μεθ' ὅσης ἁλῶνται τῆς ἀτοπίας, καὶ ὡς δορυφόροι τε αὐτοὺς θεραπεύουσι καὶ πλῆθος ἀνθρώπων οὐ φορητὸν ἀκολουθεῖ, καὶ ληστεύουσιν ἅπαντες ἀναιδῶς, καὶ θαυμάζομεν ὅπως ἄχρι νῦν τὸ κατ' ἐκείνην ὑπήκοον ἐξήρκεσεν ἀδικούμενον; XXX 7,1: τὸ στρατιωτικὸν δὲ ἑκατέρᾳ τῶν φροντίδων τούτων βοηθήσει, παύσει τε τοὺς τῶν δυνατῶν δορυφόρους καὶ οὐ συγχωρήσει τὰ χωρία πορθεῖσθαι καὶ ληστεύεσθαι.

[78] *Nov.* CXVI 1: ἔστωσαν τοίνυν πάντες εἰδότες ὅσοι στρατιώτας ἢ φοιδεράτους τινὰς ἐν τοῖς ἑαυτῶν ἔχειν ἔσπευσαν οἴκοις ἢ κτήσεσιν ὁπωσοῦν προσεδρεύοντας καί τινας αὐτοῖς ἰδιωτικὰς πληροῦντας χρείας, ὥστε εἰ μὴ ἐντὸς *triginta dierum* προθεσμίας ἀριθμουμένων ἀπὸ τῆς κατὰ τόπον ἐμφανείας τῆς παρούσης ἡμῶν διατυπώσεως τούτους ἀποδιώξουσιν, αἱ μὲν αὐτῶν τῶν ἐχόντων αὐτοὺς ἢ κρατούντων οὐσίαι δημεύσει ὑποβληθεῖσαι τῷ δημοσίῳ προσκυρωθήσονται, αὐτοὶ δὲ καὶ τῶν ἀξιωμάτων καὶ τῶν στρατειῶν ὁποίας ἔχουσιν ἐξωθήσονται, οἱ δὲ στρατιῶται καὶ φοιδεράτοι οἱ τούτοις μετὰ τὴν προθεσμίαν παραμένοντες οὐ μόνον τῆς ζώνης ἀφαιρεθήσονται, ἀλλὰ καὶ τὰς εἰς ἔσχατον ὑπομενοῦσι τιμωρίας.

[79] Feld 2005, 229-235.

[80] *C.J.* IX 12,10: *omnibus per civitates et agros habendi buccellarios vel isauros armatosque servos licentiam volumus esse praeclusam. Quod si quis praeter haec, quae nostra mansuetudo salubriter ordinavit, armata mancipia seu buccellarios aut isauros in suis praediis aut iuxta se habere temptaverit, post exactam centum librarum auri condemnationem vindictam in eos severissimam proferri sancimus* ecc. La proibizione di trattenere disertori per uso privato era già in *C.Th.* VII 1,15 (a. 396: *si quis posthac militem in privato obsequio repertus fuerit retinere…*); VII 1,17 (a. 398: *si qui miles … repertus fuerit vel sibi vacans vel alieno obsequio contentus...*).

La legge di Leone riporta infatti alla connessione tra *buccellarii* e schiavi armati, così chiara nella lettera di Teodosio II su Valeriano con cui abbiamo iniziato questa indagine. La stessa connessione appare in un papiro indirizzato da Dioscoro di Afrodito al duca della Tebaide intorno al 569. In questa petizione Dioscoro richiede aiuto contro tre categorie di malfattori: i *buccellarii*, "che prestano i loro servizi per attacchi illegali e considerano i guai altrui un proprio guadagno"; gli schiavi armati, "che aumentano anziché ridurre la malvagità del proprietario"; e i semplici civili, "affinché vivano in pace come civili senza brandire il ferro contro i compatrioti"[81]. Dello stesso periodo abbiamo un'iscrizione proveniente da Adrianopoli di Onoriade, cioè la Paflagonia, che ordina allo σκρίβων Giovanni di imporre il controllo sopra "i lancieri a cavallo" (ξυλοκαβαλλάριοι) dei proprietari locali, sottraendo loro le armi e i cavalli, limitando le loro bande a un massimo di cinque uomini e costringendo i padroni a rimandare gli uomini in sovrappiù nelle loro tenute fondiarie[82]. Denis Feissel e Ismail Kaygusuz, che hanno pubblicato l'iscrizione, credono che questi soldati privati non siano stati originariamente nient'altro che servi[83]. Non si può stabilire se fossero *coloni adscripticii* oppure schiavi, ma in realtà questo importa poco, dato che gli uni e gli altri erano strettamente dipendenti dai loro padroni[84]. Significativo è più che altro il fatto che i proprietari fossero soliti formare eserciti privati reclutandoli dai lavoratori delle loro tenute. In modo simile nei territori occidentali diverse testimonianze indicano che i senatori romani radunavano truppe composte dai propri schiavi: una legge del 399 proibisce ai gladiatori di entrare nel "servizio" dei senatori e una serie di lettere di Cassiodoro indica che i senatori romani formarono con i loro schiavi bande armate, che impiegarono contro la plebe durante i tumulti provocati dalle fazioni del circo[85].

[81] *P. Cair. Masp*. I 67089 recto B ll. 12-19: ἀμύνατε τοίνυν καὶ ἐν τούτοις ἡμῖν τὰ πάντα φιλανθρωπότ(ατοι) τοὺς μὲν καλουμένους βουκελλαρίους τῆς χώρας ἐλαύνοντες, τοὺς πρὸς παράνομον ἑαυτοὺς ἐκμισθοῦντας παράταξιν, καὶ τὸν ἀλλότριον πόνον οἰκεῖον κέρδος νομίζοντας : τὸν δὲ οἰκέτην ἔνοπλον οὐκ ἐῶντες παρρησιάζεσθαι αὔξοντα μᾶλλον ἢ μειοῦντα τὴν κακίαν τοῦ κεκτημένο(υ) : καὶ τὸν ἰδιώτην ὡς ἰδιώτην βιωτεύειν το(ῦ) λοιπο(ῦ) καὶ μὴ σιδήρῳ χρῆσαι κατὰ τῶν ὁμοφύλων κελεύοντες. Cfr. *P. Cair. Masp*. I 67002 con MacCoull 1988, 24-29.

[82] Feissel - Kayygusuz 1985 = *A.Ep.* 1985, 816b.

[83] Feissel - Kayygusuz 1985, 410-413; 416-417.

[84] Sui *coloni* nel VI secolo cfr. Sirks 2008.

[85] *C.Th.* XV 12,3: *si quos e gladiatorio ludo ad servitia senatoria transisse constabit, eos in extremas solitudines amandari decernimus*; Cassiod. *var.* I 30: *deplorat enim pro spectaculorum voluptate ad discriminis se ultima pervenisse, ut legum ratione calcata desperate persequeretur innoxios servilis furor armatus, et quod illis humanitas nostra laetitiae causa praestitit, in tristitiam audacia plectenda convertit … Atque ideo praesenti definitione sancimus, ut, si cuiuspiam senatoris famulus in ingenui caede fuerit fortasse versatus, eum tradat legibus impetitum, ut facti qualitate discussa proferatur iure valitura sententia. Si vero tanti facinoris reum mala fide dominus iudiciis praesentare distulerit, noverit se decem librarum auri dispendio vul-*

Per chi fosse propenso a costituire eserciti privati, c'era poca differenza tra un esercito di *buccellarii* e un esercito di schiavi. Vale la pena, quindi, di chiedersi quale relazione legale ci fosse tra i due *status*. Per fortuna la papirologia ci fornisce ampie testimonianze sul legame tra il *buccellarius* e il suo padrone. Per primo Jean Gascou ha rilevato e, più recentemente, Peter Sarris[86] ha ribadito che il termine legale usato nei papiri per descrivere la relazione tra il *buccellarius* ed il suo protettore è παραμένειν[87]. Questo termine ha una lunga storia nel lessico legale greco, per indicare lo stato di subordinazione nelle relazioni di dipendenza e patronato. Nei documenti epigrafici greci sulla manomissione degli schiavi, ad esempio, l'espressione descrive l'obbligo del liberto a rimanere, dopo la manomissione, in uno stato di quasi-servitù rispetto al padrone per un periodo di tempo determinato, generalmente assai lungo[88]. Nei contratti di lavoro egiziani di età imperiale e bizantina, il termine παραμονή descrive invece la relazione intermedia fra un apprendistato e una servitù per contratto, nella quale un individuo era obbligato a vivere e a lavorare continuamente per un padrone per un periodo di mesi o anni[89]. Usando lo stesso termine per descrivere la relazione tra il *buccellarius* e il suo protettore, i papiri mettono appunto in luce che i *buccellarii* operavano in una relazione di semi-servitù[90].

Tutto ciò non dovrebbe neanche stupirci, se teniamo presente l'origine di questa istituzione. Oggi tutti riconoscono che i *buccellarii* entrarono in scena nel mondo romano dopo la disastrosa battaglia di Adrianopoli, quando i Romani furono costretti a rimettere in piedi il loro esercito sconfitto utilizzan-

nerandum et nostrae ingratitudinis, quod multo gravius est, pericula subiturum; cfr. I 20; 27; 31-33. Amm. XIV 6,16 descrive i senatori che passeggiano per la città, *familiarium agmina tamquam praedatorios globos post terga trahentes*. Cfr. anche KRAUSE 1987, 132.

86 GASCOU 1976; SARRIS 2006, 162-175; cfr. SCHMITT 1994, 156-166.

87 *P. Oxy.* XVI 2013-2014; *PSI* VIII 953,18.29.33.35-36.43.45.48 (a. 567/568); cfr. *P. Ant.* II 103,9-12 (a. 475): Ἀναστασίῳ τῷ κο.[.]..στρατιώτῃ βουκελλ[α]ρ[ίῳ] υἱῷ τοῦ μακαρίου Στεφάνου καταμένοντι κ[α]ὶ αὐτω. Cfr. anche *Nov.* CXVI 1: οἱ δὲ στρατιῶται καὶ φοιδεράτοι οἱ τούτοις ... παραμένοντες; cfr. *Basilicorum scholia*, LX 18,29 *scholion* 3: βουκελλάριοι λέγονται οἱ παραμένοντες στρατιῶται. Per il legame tra la normativa legislativa e i papiri cfr. SARRIS 2006, 169-171.

88 Cfr. per esempio HOPKINS 1978, 133-171; PETSAS et al. 2001, *passim*; ZELNICK-ABRAMOVITZ 2005, 222-248.

89 JOHNSON - WEST 1949, 135-136; SAMUEL 1965.

90 Questa relazione appare molto chiara in Constant. Porph. *admin. Imp.* 25, che descrive Marciano, il futuro imperatore, quando faceva ancora il *buccellarius* di Aspare: τότε καὶ Μαρκιανὸς στρατιώτης ὢν καὶ δουλεύων Ἄσπαρα ζῶν συνελήφθη ὑπὸ Γηζερίχου, ὁ μετὰ ταῦτα βασιλεύσας. Non era proprio uno schiavo, ma si trovava in una relazione servile con Aspare. Sull'evoluzione del termine δοῦλος in epoca bizantina cfr. KÖPSTEIN 1981. Interessante è anche il fatto che nel conto riportato a *PSI* VIII 953 il contabile elenca sempre i *buccellarii* immediatamente dopo i "servi Goti" (τοῖς παιδαρ[ίοις] Γόθ[οις]), come se fossero più o meno equivalenti. Nondimeno i *buccellari* stessi potevano mantenere propri schiavi, come risulta da *P. Oxy*. XVI 2046,44-45.

do numerosi barbari, molti dei quali erano dei *foederati* semi-indipendenti[91]. Queste forze barbare, ed in particolare quelle germaniche, portarono delle innovazioni nell'esercito romano, tra cui l'utilizzo di bande di servitori armati. Benché la documentazione sulla cultura germanica precedente alle migrazioni sia limitata, diversi testi, da Tacito in poi, confermano la presenza di tali servitori combattenti al fianco dei più importanti comandanti germanici[92]. Una fonte successiva alla migrazione, il Codice di Eurico del tardo V secolo (475/476), spiega molto dettagliatamente lo stato di semi-dipendenza di questi *buccellarii* nella cultura germanica dell'epoca e mostra che il *buccellarius* manteneva un forte legame con il suo protettore. Egli era obbligato a servirlo e gli doveva la metà di quanto guadagnava. Come uomo libero (*ingenuus homo*), il *buccellarius* poteva cambiare protettori, ma per farlo doveva restituire tutte le armi e i beni che aveva ricevuto in dono, e doveva lasciare le proprie figlie nelle mani del precedente protettore. E questa relazione era ereditaria, sia per i figli del *buccellarius*, sia per i figli del patrono[93]. Per i barbari si trattava di un rapporto di semi-dipendenza; non una schiavitù, ma neppure una piena libertà[94]. In questo senso i *buccellarii* assomigliano ai semi-servili *leti* e *aldii*, molto comuni nei codici delle leggi barbare, che confermano l'utilizzo nell'esercito di questi semi-schiavi[95]. La cultura germanica aveva una varietà

[91] Ciò che segue dipende soprattutto da SCHMITT 1994, 153-154. I *buccellarii* d'origine barbara – e soprattutto germanica – compaiono ancora nel VI secolo sotto il controllo delle grandi casate d'Egitto: *P. Oxy*. XVI 1903,6-7.9; cfr. 1920,3; 2046 *passim*. La vittoria dei Bizantini sugli Ostrogoti in Italia sembra averne aumentato il numero in Egitto.

[92] Tac. *Germ*. 13,2-14.3; cfr. Amm. XVI 12,60: *comitesque eius ducenti numero*; XXXI 5,6: *satellites omnes, qui pro praetorio (honoris et tutelae causa) duces praestolabantur*. Cfr. *C.Th.* IX 42,20-22 sui *satellites* di Stilicone. A prescindere del nome *buccellarius*, che è di chiara origine latina, l'istituzione stessa della *Gefolgschaft* militare tardoantica viene legata ai *comites* descritti in Tacito da KIENAST 1984, 29-53.

[93] *Cod. Eur.* fr. 310 (*MGH LNG* I 18-19): *si quis buccellario arma deder[it vel ali]quid donaverit, si in patroni sui m[anserit] obsequio, aput ipsum quae sunt d[onata per]maneant. Si vero alium sibi patr[onum ele]gerit, habeat licentiam, cui se volue[rit com]mendare; quoniam ingenuus hom[o non po]test prohiberi, quia in sua potest[ate consis]tit; sed reddat omnia patrono, que[m dese]ruit. Similis et de circa filios patro[ni vel buccel]larii forma servetur: ut, si ipsi qu[idem eis] obsequi voluerint, donata possidea[nt; si vero] patroni filios vel nepotes credider[int relin]quendos, reddant universa, quae pa[rentibus] eorum a patrono donata sunt. Et [si aliquid] buccellarius sub patrono adquesie[rit, medie]tas ex omnibus in patroni vel filior[um eius potesta]te consistat; aliam mediaetatem [buccella]rius, qui adquaesivit, obtineat; et si [filiam reli]quirit, ipsam in patroni potestate [manere] iubemus; sic tamen, ut ipse patro[nus aeq]ualem ei provideat, qui eam sibi pos[sit in ma]trimonium sociare. Quod si ipsa [sibi con]tra voluntatem patroni alium for[te elegerit], quidquid patri eius a patrono fue[rit don]atum vel a parentibus patroni, omnia [patron]o vel heredibus eius <restituatur>*. Cfr. *Lex Visig*. V 3,1 (*MGH LNG* I 216-217). *Cod. Eur.* fr. 311 (*MGH LNG* I 19) tratta del bottino raccolto dai *saiones*, un altro tipo di compagni armati semi-dipendenti, cfr. KIENAST 1984, 45-50.

[94] KIENAST 1984, 33-36.

[95] *Pactus legis Salicae* XXVI 1 (*MGH LNG* IV 1,96): *si quis <homo ingenuus> alienum letum, qui apud domino suo in hoste fuerit, extra consilium domini sui ante regem per denarium ingenuum dimiserit*

di relazioni di dipendenza e semi-dipendenza[96], e sebbene non sia più possibile ricostruire la relazione precisa tra *buccellarii*, persone semi-servili (*leti* e *aldii*) e schiavi, né il loro rispettivo ruolo e rango nelle forze armate barbare, è indubbio che i tre gruppi partecipavano tutti al combattimento accanto ai loro possessori o patroni[97].

5. *Gli schiavi armati e la società barbara*

Il fatto che i barbari germanici fossero preparati ad usare soldati semi-dipendenti come i loro servitori più fidati non sorprende, visto che essi sembrano essere stati, come anche altri barbari, più che a loro agio nell'impiegare schiavi armati negli eserciti. Questo vale in particolare per i Goti, come attestano molte testimonianze. Ammiano attesta che sia prima sia dopo la battaglia di Adrianopoli i Goti accolsero schiavi fuggitivi nelle loro fila, e Sozomeno e Zosimo raccontano che Alarico, mentre assediava Roma nel 408, accolse migliaia di schiavi che scappavano dalla città[98]. Quanti fra essi fossero ritenuti utili per i combattimenti venivano spiegati nelle sue forze armate. Nella metà del VI secolo, l'ostrogoto Totila usò tattiche simili per persuadere gli schiavi romani dell'Italia meridionale ad unirsi alle sue truppe[99]. Già nel V secolo, il Codice di Eurico attesta che i Visigoti utilizzavano regolarmente

et ei fuerit adprobatum… La *Lex Visig.* IX 2,2.5 (*MGH LNG* I 367-368) conferma che i *conpulsores* che reclutarono le truppe per l'esercito visigoto erano *servi dominici*. Purtroppo non possiamo precisare quale livello di dipendenza sia espresso dal termine *servus*. Le leggi stesse indicano che non si trattava di schiavi nel senso proprio, cioè di beni mobili.

96 NEHLSEN 1972.

97 Si veda per esempio il caso interessantissimo di Teudi, *armiger* di Teodorico il Grande, che fu mandato in Spagna dal re ostrogoto per governare i Visigoti e si sposò con una aristocratica di origine romana con tenute estese nella regione. Egli schierò un'armata di 2.000 uomini, scelti dai lavoratori delle sue terre e li usò per difendere gli interessi del regno ostrogoto. Nondimeno con questa forza minacciò anche lo stesso Teodorico, tanto che il suo padrone tentò di spostare Teudi dalla sua posizione di quasi dominio (Procop. *bell.* V 12,50-54; cfr. *PLRE* III Theudis; WICKHAM 2005, 98-99). E cfr. anche la banda armata di 1.000 Goti e i loro 5.000 attendenti donata da Teodorico a Trasamundo in occasione del suo matrimonio con Amalafrida, sorella di Teodorico, nel 496 (Procop. *bell.* III 8,11-13).

98 Amm. Marc. XXXI 6,5-6; 15,2-4; Soz. IX 6,3: χρονίας δὲ γενομένης τῆς πολιορκίας λιμοῦ τε καὶ λοιμοῦ τὴν πόλιν πιέζοντος δούλων τε πολλῶν καὶ μάλιστα βαρβάρων τῷ γένει πρὸς τὸν Ἀλάριχον αὐτομολούντων...; cfr. Zos. V 40,3; 42,2-3: καὶ οἱ μὲν οἰκέται σχεδὸν ἅπαντες, οἳ κατὰ τὴν Ῥώμην ἦσαν, ἑκάστης ὡς εἰπεῖν ἡμέρας ἀναχωροῦντες τῆς πόλεως ἀνεμίγνυντο τοῖς βαρβάροις, εἰς τεσσάρων που μυριάδων πλῆθος συνειλεγμένοις.

99 Procop. *bell.* VII 16,25-26: τῶν μέντοι προσκεχωρηκότων ἡμῖν οἰκετῶν ἕνεκα τοσαῦτα ἐροῦμεν, ὡς, ἤνπερ ἐκείνους συνταξαμένους τε ἡμῖν ἐπὶ τοὺς ἐναντίους καὶ παρ' ἡμῶν τὴν ὁμολογίαν κεκομισμένους τοῦ μή ποτε αὐτοὺς τοῖς πάλαι κεκτημένοις προήσεσθαι τανῦν ἐγχειρίσειν ὑμῖν γνοίημεν, οὐδὲ πρὸς ὑμᾶς τὸ πιστὸν ἕξομεν. Cfr. Procop. *bell.* VII 4,32; 5,19 dove Totila convince un gruppo di prigionieri romani che aveva catturato a schierarsi dalla parte del suo esercito.

nelle loro spedizioni i propri schiavi e persino gli schiavi delle loro mogli, e stabilisce che i mariti potevano anche reclamare come proprio il bottino raccolto da questi ultimi[100]. Al VII secolo appartiene una legge del re Visigoto Ervige (680-687), che ordina ai proprietari terrieri di portare con sé il 10% dei loro schiavi ogni volta che fossero stati impegnati in spedizioni militari[101]; ed una legge del suo successore Egica (687-702), che ordina di rafforzare l'esercito dei Visigoti con schiavi dalle proprietà imperiali[102]. Anche i Longobardi usarono schiavi ed ex schiavi nei combattimenti: Paolo Diacono riferisce due volte che i Longobardi liberarono alcuni dei loro schiavi e li incorporarono nei ranghi militari[103]; e Procopio conferma che nel VI secolo anche schiavi non ancora liberati o semi-schiavi fecero parte dell'esercito longobardo[104]. Così pure gli schiavi degli Eruli, secondo Procopio, combattevano al fianco dei loro padroni: essi erano privi di scudo, ma gliene veniva

[100] *Cod. Eur.* 323: *maritus si cum servis uxoris in expeditione aliquid lucri fuerit consecutus, nihil exinde uxor a viro suo praesumat repetere nec ipso vivente nec post eius obitum; sed vir, qui uxorem suam secundum sanctam scripturam in potestate habet, similiter et in servis eius potestatem habebit et omnia quae cum servis uxoris vel suis in expeditionem adquisivit, in sua potestate permaneant*; cf. *Lex Visig.* IV 2,15. WELWEI 1988, 173 esclude che questo passo indichi il coinvolgimento dello schiavo nel combattimento, ma sembra ovvio che, se lo schiavo avesse soltanto servito come domestico, non si sarebbe posta la questione del possesso del bottino; cfr. KIENAST 1984, 41-43.

[101] *Lex Visig.* IX 2,9: *et ideo id decreto speciali decernimus ut … quisquis horum est in exercitum progressurus, decimam partem servorum suorum secum in expeditione bellica ducturus accedat; ita ut hec pars decima servorum non inermis existat, sed vario armorum genere instructa appareat; sic quoque, ut unusquisque de his, quos secum in exercitum duxerit, partem aliquam zabis vel loricis munitam, plerosque vero scutis, spatis, scramis, lanceis sagittisque instructos, quosdam etiam fundarum instrumentis vel ceteris armis, que noviter forsitan unusquisque a seniore vel domino suo iniuncta habuerit, principi, duci vel comiti suo presentare studeat*. Cfr. DIESNER 1970, 176-177.

[102] *Lex. Visig.* V 7,19: *et licet favente Deo gentes nostre affluant copia bellatorum, nihil tamen officit, si de illis augeatur insuper nostra acies ad repulsionem hostium externorum, qui ex familiis fisci per regias auctoritates libertatis gratiam meruerunt*.

[103] Paul. Diac. *hist. Lang.* I 13: *igitur Langobardi tandem in Mauringam pervenientes, ut bellatorum possint ampliare numerum, plures a servili iugo ereptos ad libertatis statum perducunt. Utque rata eorum haberi possit ingenuitas, sanciunt more solito per sagittam, inmurmurantes nihilominus ob rei firmitatem quaedam patria verba*; cfr. I 17: *si quem etiam servilis conditionis pugnantem vidisset, libertate eum simul cum praemiis donaret*. Questi brani risalgono ad un'epoca leggendaria, ma sembrano riflettere l'uso dell'VIII secolo, l'età di Paolo Diacono. Nella legge citata in *Edict. Roth.* 19 è sottinteso l'uso di bande di schiavi armati a fini di violenza privata.

[104] Procop. *bell.* VIII 26,12: καὶ Αὐδουίν, ὁ Λαγγοβαρδῶν ἡγούμενος, χρήμασι πολλοῖς ἀναπεισθείς Ἰουστινιανῷ βασιλεῖ καὶ τῇ τῆς ὁμαιχμίας ξυνθήκῃ, πεντακοσίους τε καὶ δισχιλίους τῶν οἱ ἑπομένων ἀπολεξάμενος ἄνδρας ἀγαθοὺς τὰ πολέμια ἐς ξυμμαχίαν αὐτῷ ἔπεμψεν, οἷς δὴ καὶ θεραπεία εἵπετο μαχίμων ἀνδρῶν πλέον ἢ τρισχιλίων. Il termine θεραπεία ... μαχίμων ἀνδρῶν non è del tutto chiaro, ma deve indicare una forza di schiavi o semi-schiavi aggiunta ai combattenti liberi (ἄνδρας ἀγαθούς). Cfr. *Edict. Roth.* 279 e *Lex Lang. Liut.* 141,3, per l'uso di schiavi armati – donne comprese – per compiere razzie.

garantito uno se lottavano coraggiosamente[105]. Inoltre i Franchi, dopo aver conquistato e catturato i superstiti dei Burgundi nel 526, li integrarono nel proprio esercito come "prigionieri di guerra"[106]. I Burgundi stessi sembrano aver impiegato schiavi armati, dato che le loro leggi prevedono un compenso per l'uccisione di un *servus expeditionalis*[107]. Infine anche i Vandali usarono schiavi come combattenti: il re Gelimero (530-534) proclamò persino il suo schiavo Godas governatore della Sardegna e gli affidò il controllo militare dell'isola[108], una disposizionene che ci ricorda l'impiego di schiavi o ex schiavi come comandanti da parte degli imperatori Zenone e Giustiniano alla fine del V e nel VI secolo[109].

Diverse fonti indicano che anche popolazioni non germaniche impiegarono regolarmente schiavi armati nella tarda antichità. Colpito dalle razzie degli Ausuriani in Libia, Sinesio lamentò che questa gente barbara bramava la cattura di bambini romani per poterli addestrare a combattere al fianco dei loro nuovi padroni contro gli ex compatrioti[110]. Un frammento di Prisco descrive come gli Unni crocifissero due schiavi che avevano ucciso i loro padroni durante una battaglia: ciò indica che questi impiegavano schiavi armati[111]. Procopio conferma che uno schiavo degli Slavi, Chilbudio, combattè coraggiosamente e con successo per il suo padrone, finché non fu ricompra-

[105] Procop. *bell.* II 25,28: δοῦλοι μέντοι Ἔρουλοι καὶ ἀσπίδος χωρὶς ἐς μάχην χωροῦσιν, ἐπειδὰν δὲ ἄνδρες ἐν πολέμῳ ἀγαθοὶ γένωνται, οὕτω δὴ ἀσπίδας αὐτοῖς ἐφιᾶσιν οἱ δεσπόται προβάλλεσθαι ἐν ταῖς ξυμβολαῖς. Cfr. Procop. *bell.* VI 22,4-7.

[106] Procop. *bell.* V 13,3: αὐτοὺς δὲ κατηκόους ποιησάμενοι ξυστρατεύειν τὸ λοιπὸν σφίσιν ἐπὶ τοὺς πολεμίους ἅτε δορυαλώτους ἠνάγκαζον. Cfr. Greg. Tur. *Franc.* V 14; IX 35 (*MGH SRM* I 1,209; 456), sull'uso di schiavi armati a scopo di violenza privata.

[107] *Ex Burg.* X 1 (*MGH LNG* II 1,50): *si quis servum natione barbarum occiderit, lectum ministerialem sive expeditionalem, LX solidos inferat*.

[108] Procop. *bell.* III 10,25-34: Γώδας τις ἦν ἐν τοῖς Γελίμερος δούλοις, Γότθος τὸ γένος, θυμοειδὴς μὲν καὶ δραστήριος καὶ πρὸς ἰσχὺν ἱκανώς πεφυκώς, εὐνοικῶς δὲ δοκῶν ἐς τὰ τοῦ δεσπότου πράγματα ἔχειν. τούτῳ τῷ Γώδᾳ ὁ Γελίμερ Σαρδὼ τὴν νῆσον ἐπέτρεψε, φυλακῆς τε ἕνεκα καὶ φόρον τὸν ἐπέτειον ἀποφέρειν. Cfr. *PLRE* III Godas. Il tentativo di Welwei 1988, 175 di sostenere che Godas non fosse uno schiavo "da er immerhin das Kommando über die vandalischen Truppen in Sardinien erhalten hatte" è una pura petizione di principio.

[109] Cfr. *supra* n. 50.

[110] Syn. *cat.* II 3: τί γὰρ Αὐσουριανῷ κάλλιον κτῆμα γυναίου καὶ βρέφους, ἵν' αἱ μὲν αὐτοῖς τίκτοιεν, οἱ δὲ ἵνα αὐξηθέντες στρατεύοιντο; εὖνοι γὰρ ἀντὶ τῶν τεκόντων τοῖς θρέψασι γίνονται. ὦ πονηρᾶς ἀποικίας, ἣ ἀποικίζομεν. ἄγεται νεότης αἰχμάλωτος, τὰ τάγματα τῶν πολεμίων αὐξήσουσα – ἥξει δῆμος ἐπὶ τὴν ἐνεγκοῦσαν πολέμιος – κερεῖ νεανίας τὴν γῆν, ἣν μειράκιον ἔτι μετὰ τοῦ πατρὸς ἐξειργάσατο.

[111] Prisc. *hist.* fr. 14 (Blockley): τῇ δὲ ἐπιούσῃ δι' ἑτέρων κωμῶν πορευομένων ἡμῶν, ἄνδρες β' τῶν παρὰ Σκύθαις δουλευόντων ἤγοντο ὀπίσω τὼ χεῖρε δεδεμένω ὡς τοὺς κατὰ πόλεμον ἀνέλοντες δεσπότας.

to dalla sua gente, gli Anti, nel 533[112]. Estremamente interessante è il caso dei Sarmati, i quali resistettero alle incursioni dei Goti nel IV secolo con un esercito formato dai loro schiavi, che in seguito si ribellarono contro di loro. Questi ex schiavi, chiamati Limiganti, cacciarono i propri padroni dalla terra natale nella valle del fiume Tibisco, costringendoli a ristabilirsi sul territorio romano[113]. Dall'altra parte dell'impero, all'inizio del VI secolo, il re axumita Khaleb Ella 'Asbeha fece guerra agli Ebrei Omeriti oltre il Mar Rosso, nello Yemen, e li sconfisse utilizzando un esercito costituito in gran parte da schiavi. Dopo la guerra, questi stessi schiavi si rifiutarono di tornare in Etiopia con i loro padroni e fondarono un loro proprio regno nello Yemen, sotto la guida di un ex schiavo romano di nome Abramo[114].

Sia le popolazioni germaniche, sia i non germanici erano dunque più che disposti durante il tardo impero romano ad impiegare i loro schiavi in battaglia. L'impiego di schiavi e di schiavi appena manomessi, sebbene possa sembrare strano a noi moderni con la nostra idea monolitica di cittadinanza, è comune a molte culture. Ancora più significativo è comunque il fatto che i Romani di età tardoantica abbiano in parte ereditato questa tendenza ad usare "soldati dipendenti" o "semi-dipendenti". Noi abbiamo notizie su schiavi armati al servizio di ricchi proprietari terrieri e ufficiali imperiali nella storia romana prima di quell'epoca: una situazione abbastanza comune durante il caotico periodo della tarda repubblica, ma in declino con il sorge-

[112] Procop. *bell.* VII 14,7-22: ἐν ταύτῃ δὲ τῇ μάχῃ Σκλαβηνὸς ἀνὴρ τῶν τινα πολεμίων ἄρτι γενειάσκοντα, Χιλβούδιον ὄνομα, αἰχμάλωτον εἷλεν, ἔς τε τὰ οἰκεῖα λαβὼν ᾤχετο. οὗτος ὁ Χιλβούδιος προιόντος τοῦ χρόνου εὔνους τε ὡς ἔνι μάλιστα τῷ κεκτημένῳ ἐγένετο καὶ τὰ ἐς τοὺς πολεμίους δραστήριος. πολλάκις τε τοῦ δεσπότου προκινδυνεύσας ἠρίστευσέ τε διαφερόντως καὶ κλέος ἴσχυσε περιβαλέσθαι ἀπ' αὐτοῦ μέγα. Cfr. *PLRE* III Chilbudius 2.

[113] Eus. *vit. Const.* IV 6,1: Σκυθῶν γὰρ αὐτοῖς ἐπαναστάντων τοὺς οἰκέτας ὥπλιζον οἱ δεσπόται πρὸς ἄμυναν τῶν πολεμίων. ἐπεὶ δ' ἐκράτουν οἱ δοῦλοι, κατὰ τῶν δεσποτῶν ἤραντο τὰς ἀσπίδας πάντας τ' ἤλαυνον τῆς οικείας; Amm. XVII 12,18-19: *potentes olim ac nobiles erant huius indigenae regni, sed coniuratio clandestina servos armavit in facinus. Atque ut barbaris esse omne ius in viribus adsuevit, vicerunt dominos ferocia pares sed numero praeminentes. Qui confundente metu consilia ad Victohalos discretos longius confugerunt, obsequi defensoribus ut in malis optabile quam servire suis mancipiis arbitrati*; cfr. XVII 13,1; *Exc. Val. prior* 32: *sed servi Sarmatarum omnes adversum dominos rebellarunt, quos pulsos Constantinus libenter accepit et amplius trecenta milia hominum mixtae aetatis et sexus per Thraciam Scythiam Macedoniam Italiamque divisit*; Hier. *chron*. s.a. 334: *Sarmatae Limigantes dominos suos, qui nunc Argaragantes vocantur, facta manu in Romanum solum expulerunt*; *cons. Const*. s.a. 334: *Sarmatae servi universa gens dominos suos in Romaniam expulerunt*. Questo caso rimane molto interessante per la storia mondiale della schiavitù: credo sia uno dei due soli esempi documentati di una ribellione di schiavi che abbia avuto successo (l'altro è quello di Haiti, nel 1790). Finora non è mai stato riconosciuto come tale.

[114] Procop. *bell.* I 20,1-8: τούτου τοῦ Αἰθιόπων στρατοῦ δοῦλοί τε πολλοὶ καὶ ὅσοι ἐπιτηδείως ἐς τὸ κακουργεῖν εἶχον τῷ μὲν βασιλεῖ ἕπεσθαι οὐδαμῇ ἤθελον, αὐτοῦ δὲ ἀπολειπόμενοι ἔμενον ἐπιθυμίᾳ τῆς Ὁμηριτῶν χώρας· ἀγαθὴ γὰρ ὑπερφυῶς ἐστιν. Cfr. Theophan. a.m. 6015; Cedren. p. 639; *PLRE* II Elesboas. Sul conflitto tra gli Ebrei e gli Omeriti cfr. SHAHÎD 1971.

re di un forte organismo statale sotto l'impero. Questo uso tornò ad imporsi con regolarità durante il IV secolo. Allo stesso modo gli schiavi erano stati impiegati durante la tarda repubblica e ai tempi di Augusto per soddisfare il fabbisogno di forze armate durante le rivolte o le crisi militari. Tuttavia, questo *pattern* cessa effettivamente nel periodo dell'alto impero, quando sappiamo di schiavi combattenti soltanto nei periodi di rivoluzione del 68-69 e del 238 d.C. Dalla metà del IV secolo, abbiamo di nuovo un buon numero di testimonianze, che durano fino all'inizio del VII e che confermano l'utilizzo di schiavi combattenti, sia da parte di usurpatori sia da parte dell'apparato statale. Tutto questo periodo tardoantico fu caratterizzato da una forte tensione: le reclute scarseggiavano, i barbari non cittadini venivano spesso usati per supplire a tale carenza e persino gli schiavi sembravano una fonte idonea cui attingere ulteriori risorse. Oltre alle crisi militari, anzi in conseguenza di tali crisi, i Romani sotto l'influenza di usanze barbare svilupparono una propensione per l'utilizzo di servitori personali armati, i *buccellarii*. Il venir meno della distinzione tra soldato cittadino, barbaro *foederatus*, *buccellarius* e schiavo combattente, che ne derivò, caratterizza tutto il tardoantico. Lo stesso fenomeno portò inoltre ad una progressiva indistinzione tra esercito privato ed esercito pubblico. Quando Procopio potè affermare di Belisario che "quando Roma venne assediata dai Goti … essi si meravigliarono molto … che la casa di un uomo stesse rovesciando il potere di Teodorico"[115], possiamo vedere quanto fosse cambiato l'atteggiamento verso l'impiego in armi del personale privato. Belisario ed altri potevano essere elogiati per aver contribuito alla difesa dello stato armando il loro personale.

Nonostante ciò, il governo romano era consapevole che permettere ai propri cittadini di mantenere soldati "dipendenti" o "semi-dipendenti", leali prima di tutto ai loro padroni, sovvertiva l'autorità stessa dello stato. Ecco perché, come abbiamo detto, sia Leone I sia Giustiniano cercarono di proibire eserciti privati non sottoposti al controllo statale: per questo motivo, si è visto, i Transtigritani di Kerke in Egitto si lamentarono fortemente per la confisca illegale delle loro granaglie da parte dei *buccellarii* e Teodosio II cercò di frenare l'ambizioso Valeriano dall'usurpare l'autorità con l'aiuto di un esercito privato composto di barbari e schiavi. Entro la fine del VI secolo, il potere dei *buccellarii* iniziò a diminuire: essi diventarono sempre meno importanti, in gran parte perché furono strappati al possesso dei proprietari terrieri dalla legislazione giustinianea e poi perché gradualmente furono tutti assunti nelle forze armate imperiali, probabilmente a partire dal regno di

[115] Procop. *bell.* VII 1,21: Ῥωμαίων δὲ οἱ πρεσβύτεροι, ἡνίκα πρὸς Γότθων πολιορκούμενοι τὰ ποιούμενα ἐν ταῖς τοῦ πολέμου ξυμβολαῖς ἔβλεπον, ἐν θαύματι μεγάλῳ ποιούμενοι ἀνεφθέγγοντο ὡς οἰκία μία τὴν Θευδερίχου δύναμιν καταλύοι.

Maurizio[116]. La potente combinazione della crisi militare e della concomitante adozione di usanze militari d'origine barbara, che si era introdotta alla fine del IV secolo ed era perdurata durante il V, cominciò a venir meno nel VI, fino a determinare la scomparsa sia dei *buccellarii*, sia degli schiavi armati.

Conclusioni

Max Weber ha sostenuto che lo stato è fondamentalmente definibile come quell'entità umana che reclama il monopolio sull'uso legittimo della forza fisica all'interno di un dato territorio[117]. Nell'età tardo-imperiale lo stato romano indebolì questo monopolio, estendendo ai barbari e a volte agli schiavi il diritto, prima detenuto dai soli cittadini, di servire militarmente lo stato. I motivi per questa cessione di potere sono complessi e si influenzano reciprocamente, ma si possono spiegare. Esposto dovunque alle invasioni barbariche e, nella parte occidentale dell'impero, al crollo della propria autorità, lo stato cedette alla necessità di indebolire la distinzione tra il cittadino e lo schiavo, per integrare le sue forze armate e per arginare così la minaccia imminente. In questo senso il fabbisogno di truppe indusse lo stato sia al reclutamento di schiavi, sia al loro impiego come combattenti in diversi e numerosi casi di emergenza. Intanto lo stato, man mano che si sentiva sempre meno capace di proteggere i propri interessi e quelli dei suoi cittadini, cominciava a subappaltare la difesa delle provincie sia ai cittadini privati, sia ai gruppi di barbari non cittadini e quindi privi di un legame con lo stato stesso. La cessione di autorità sulle forze armate portava con sé un aumento sia di eserciti privati, sia di schiavi armati. I due gruppi erano effettivamente collegati, poiché il personale su cui un proprietario aristocratico aveva più potere era costituito soprattutto dai propri schiavi e *coloni*: furono dunque costoro ad essere schierati più agevolmente negli eserciti privati dei loro padroni. Quando nel 440 e nel 445 l'imperatore Valentiniano III concesse ai proprietari italici di difendersi contro le scorrerie dei Vandali usando bande armate private[118], avrebbe dovuto aspettarsi che la maggior parte dei soldati schierati dai proprietari sarebbe consistito nei loro coloni e schiavi. Intanto l'impiego stesso di forze d'origine barbara per colmare la mancanza di effettivi affrettò lo sviluppo di eserciti privati e la tendenza ad impiegare schiavi o dipendenti come soldati. L'usanza barbara di utilizzare gli schiavi nei combattimenti rendeva più giustificable e soprattutto più necessario l'uso di

[116] SCHMITT 1994, 172-173; HALDON 1984, 96-108.

[117] M. Weber, *Politik als Beruf*, citato e discusso da LASSMAN 2000.

[118] *Nov. Valent*. IX 1; XIII 14; cfr. *nov. Maior*. VIII (*de reddito iure armorum*), di cui ci resta solo il titolo.

schiavi soldati da parte dei Romani. Così anche l'usanza dei barbari di raggruppare forze armate dipendenti intorno ai comandanti più potenti influenzò la formazione di gruppi di *buccellarii*. Questi soldati, legati strettamente al loro comandante, restavano in uno stato intermedio tra liberi e schiavi e perciò erano associati frequentemente agli schiavi, sia nelle fonti normative, sia nella papirologia. Dunque ci fu un vero e proprio turbine di motivi che indussero all'aumento dell'uso di schiavi armati e alla crescita di eserciti privati. Questo turbine portò ad un considerevole declino del potere dello stato romano e così lo condusse più rapidamente al Medioevo.

Bibliografia

ANNEQUIN, J. 1972, *Esclaves et affranchis dans la conjuration de Catilina*, in *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 193-237.

ANNEQUIN, J. - LÉTROUBLON, M. 1974, *Une approche des discours de Cicéron : les niveaux d'intervention des esclaves dans la violence*, in *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage*, Paris, 211-247.

BROWN, C.L. - MORGAN, P.D. (edd.) 2006, *Arming Slaves: from Classical Times to the Modern Age*, New Haven.

CARRIÉ, J.-M. 2004, *Le système de recrutement des armées romaines de Dioclétien aux Valentiniens*, in Y. LE BOHEC - C. WOLFF (edd.), *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien Ier. Actes du congrès de Lyon (12-14 septembre 2002)*, Lyon, 373-387.

CAMERON, A. - LONG, J. 1993, *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley.

CRONE, P. 1980, *Slaves on Horses: the Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge.

DIESNER, H.-J. 1970, *Sklaven, Untertanen und Untertanenverbände im Westgotenreich*, "JWG" 2, 173-194.

DIESNER, H.-J. 1972, *Das Buccellariertum von Stilicho und Sarus bis auf Aetius (454/455)*, "Klio" 54, 321-350.

ELTON, H. 1996, *Warfare in Roman Europe, AD 350-425*, Oxford.

FEISSEL, D. - KAYGUSUZ, I. 1985, *Un mandement impérial du VIe siècle dans une inscription d'Hadrianoupolis d'Honoriade*, "T&MByz" 9, 397-415.

FELD, K. 2005, *Barbarische Bürger: Die Isaurier und das Römische Reich*, Berlin.

GARLAN, Y. 1975, *War in the Ancient World: A Social History*, trad. J. Lloyd, New York.

GASCOU, J. 1976, *L'institution des bucellaires*, "BIAO" 76, 143-156.

HALDON, J.F. 1984, *Byzantine Praetorians: An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580-900*, Bonn.

HAUSER-MEURY, M.-M. 1960, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn.

HEATHER, P.J. 2006, *The Fall of the Roman Empire: A New History of Rome and the Barbarians*, Oxford.

HEZSER, C. 2005, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford.

HOPKINS, K. 1978, *Conquerors and Slaves: Sociological Studies in Roman Historiography*, I, Cambridge.

HUNT, P. 1999, *Slaves, Warfare and Ideology in the Greek Historians*, Cambridge.

JOHNSON, A.C. - WEST, L.C. 1949, *Byzantine Egypt: Economic Studies*, Princeton.

JÖRDENS, A. 1986, *Die ägyptischen Symmachoi*, "ZPE" 66, 105-118.

KIENAST, W. 1984, *Gefolgswesen und Patrocinium im spanischen Westgotenreich*, "HZ" 239, 23-75.

KÖPSTEIN, H. 1981, *Zum Fortleben des Wortes* δοῦλος *und anderer Bezeichnungen für den Sklaven im Mittel- und Neugriechischen*, in E.C. WELSKOPF (ed.), *Soziale Typenbegriffe, III. Untersuchungen ausgewählter altgriechischer sozialer Typenbegriffe*, Berlin, 319-353.

KRAUSE, J.-U. 1987, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, München.

LASSMAN, P. 2000, *The Rule of Man Over Man: Politics, Power and Legitimation*, in S. TURNER (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, 83-98.

LEMERLE, P. 1979, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius e la pénétration des slaves dans les Balkans*, Paris.

LENSKI, N. 2002, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century AD*, Berkeley.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. 1986, *Generals, Federates and Buccelarii in Roman Armies around AD 400*, in P. FREEMAN - D. KENNEDY (edd.), *The Defense of the Roman and Byzantine East*, II, Oxford, 463-474.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. 1990, *Barbarians and Bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford.

MACCOULL, L.S.B. 1988, *Dioscorus of Aphrodito: His Work and his World*, Berkeley.

MACMULLEN, R. 1963, *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge, MA.

MANGO, C. - SCOTT, R. (trad.) 1997, *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History AD 284-813*, Oxford.

MARCONE, A. 1983, *Commento storico al libro VI dell'Epistolario di Quinto Aurelio Simmaco*, Pisa.

MAZZA, R. 2001, *L'archivio degli Apioni: terra, lavoro e proprietà senatoria nell'Egitto tardoantico*, Bari.

MOMMSEN, T. 1889, *Das römische Militärwesen seit Diocletian*, "Hermes" 24, 195-279 = *Gesammelte Schriften*, VI, Berlin 1910, 206-283.

MOTTA, D. in stampa, *Schiavi, barbari ed esercito nella tradizione storiografica sul IV secolo*, in *Atti del colloquio GIREA, Messina 2008.*

MOUSSY, C. 1974, *Pauline de Pella. Poème d'action de grâces et prière*, Paris.

NEHLSEN, H. 1972, *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter: germanisches und römisches Recht in den germanischen Rechtsaufzeichungen*, I, Göttingen.

NICASIE, M.J. 1998, *Twilight of Empire: The Roman Army from the Reign of Diocletian until the Battle of Adrianople*, Amsterdam.

NORMAN, A.F. 1965, *Libanius' Autobiography (Oration I)*, Oxford.

PAPOULIA, B.D. 1963, *Ursprung und Wesen der "Knabenlese" im osmanischen Reich*, München.

PASCHOUD, F. 1989, *Zosime. Histoire nouvelle*, III.2, Paris.

PETSAS, P.M. - HATZOPOULOS, M.B. - GOUNAROPOULOU, L. - PASCHIDIS, P. 2000, *Inscriptions du sanctuaire de la mere des dieux autochtone de Leukopetra (Macedoine)*, Paris.

PIPES, D. 1981, *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*, New Haven.

RÉMONDON, R. 1961, *Soldats de Byzance d'après un papyrus trouvé à Edfou*, "Recherches de papyrologie" 1, 41-93.

ROULAND, N. 1977, *Les ésclaves romains en temps de guerre*, Bruxelles.

RUFING, K. - DREXHAGE, H.-J. 2008, *Antike Sklavenpreise*, in P. MAURITSCH et al. (edd.), *Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht: Festschrift I. Weiler*, Wiesbaden, 321-351.

SAMUEL, A.E. 1965, *The Role of Paramone Clauses in Ancient Documents*, "JJP" 15, 221-311.

SARRIS, P. 2006, *Economy and Society in the Age of Justinian*, Cambridge.

SARTORI, F. 1972, *Cinna e gli schiavi*, in *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, Paris, 151-169.

SCHMITT, O. 1994, *Die* Buccellarii*: Eine Studie zum militärischen Gefolgschaftswesen in der Spätantike*, "Tyche" 9, 147-174.

SHAHÎD, I. 1971, *The Martyrs of Najrân New Documents*, Bruxelles.

SIRKS, A.J.B. 2008, *The Colonate in Justinian's Reign*, "JRS" 98, 120-143.

SIVERTSEV, A.M. 2005, *Households, Sects and the Origins of Rabbinic Judaism*, Leiden.

SPEIDEL, M.P. 1989, *The Soldier's Servants*, "AncSoc" 20, 239-248.

WELWEI, K.-W. 1988, *Unfreie im antiken Kriegsdienst*, III, Stuttgart.

WENSKUS, R. 1992, *Die neuere Diskussion um Gefolgschaft und Herrschaft in Tacitus 'Germania'*, in G. NEUMANN - H. SEEMANN (edd.), *Beiträge zum Verständnis der Germania des Tacitus*, II, Göttingen, 311-331.

WHITBY, M. 1995, *Recruitment in Roman Armies from Justinian to Heraclius (ca. 565-615)*, in A. CAMERON (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, III, States, Resources and Armies*, Princeton, 61-124.

WICKHAM, C. 2005, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford.

ZELNICK-ABRAMOVITZ, R. 2005, *Not Wholly Free: The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leiden.

ZUCKERMAN, C. 1998, *Two reforms of the 370s: Recruiting Soldiers and Senators in the Divided Empire*, "REByz" 56, 79-139.

SERTORIO: ¿UN ROMANO CONTRA ROMA EN LA CRISIS DE LA REPÚBLICA?

JUAN SANTOS YANGUAS

Varios de los episodios de la vida y la trayectoria y actuaciones políticas de Sertorio están pobremente documentados, lo cual no ha impedido que hayan sido objeto de muy numerosos estudios desde hace más de un siglo y, sobre todo, en los decenios más recientes, analizando los más diversos aspectos (biografías, tesis interpretativas, problemas de las fuentes, defensas y acusaciones, etc.), como puede verse con claridad en el artículo de Barbara Scardigli en las Actas del Coloquio 2001 de esta Fundación[1], que constituye un interesante recorrido por la práctica totalidad de la bibliografía referida directa o indirectamente a Sertorio a partir de 1973. A ello hay que añadir que, con relativa frecuencia, los historiadores modernos, sobre todo hispanos, han enfocado el análisis de la figura histórica y la actuación política de Sertorio centrándose especialmente en su estancia en Hispania, que, con ser significativa, no ofrece todas las claves para analizar la trayectoria del de Nursia[2].

Junto al tradicional análisis de las fuentes literarias, a veces escasas y contradictorias, en la actualidad la arqueología y la numismática, especialmente, están ayudando a aclarar aspectos hasta ahora poco documentados.

La actuación y la posición políticas de Sertorio están demasiado comprometidas por las dos tradiciones historiográficas contrapuestas que la Antigüedad nos ha legado, y más aún por la adhesión "modernizadora" de los historiadores contemporáneos a alguna de ellas. Por fortuna, en los últimos años, se han abierto paso interpretaciones más equilibradas.

Junto a la tradicional distinción en la historiografía de una postura prosertoriana y otra filooligárquica, deudoras de la propia historiografía antigua

[1] SCARDIGLI 2002.

[2] Ya ponía en guardia sobre ello ROLDÁN HERVÁS 1981, 511 s., al reflejar que Schulten creó sobre Sertorio un paradigma de larga fortuna en la historiografía nacionalista, el de un Sertorio nacionalizado, bandera y portaestandarte de las esencias de libertad del "pueblo español" contra el opresor extranjero. Pero los excesos de esta tradición filosertoriana hacen surgir una corriente apoyada en las fuentes del círculo pompeyano, con raíces en Livio, que presenta a Sertorio como un simple aventurero, cuando no como un traidor.

(en el segundo caso relacionada con el círculo pompeyano), en la historiografía moderna se ha consolidado una doble visión, la del Sertorio romano y la del Sertorio ibérico (ROLDÁN HERVÁS 1981, 511 s.). Pero, en el marco de una historia de Roma, Sertorio sólo puede interesar en cuanto interfiere en ella. Y en el periodo concreto de la restauración de la dictadura por Sila, la acción relevante es sólo el hecho de su desafío, desde la base de Hispania, al gobierno constituido, el peligro de sus victorias a la estabilidad del mismo. Apenas puede dudarse de que, tras su expulsión de la Hispania Citerior, en 81, por las tropas del nuevo gobernador silano, C. Anio, y, una vez que logra instalarse de nuevo en la península a la cabeza de bandas lusitanas, Sertorio concentra, en especial tras el desastre de Lépido, las frustraciones y esperanzas de revancha de todos los enemigos del régimen silano, demasiado comprometidos para esperar un perdón o resignarse a aceptar el régimen. De esta manera, la oposición de Sertorio es, con toda razón, el último episodio de la guerra civil comenzada en el 83, y su liquidación el fin de una época.

Son tantos los aspectos que se pueden tratar referentes a la vida y la actuación política de Sertorio que, dentro del espíritu y la letra de este Congreso, el objeto de mi intervención será analizar aquellos actos de Sertorio más controvertidos en su relación con la legalidad romana y su defensa o ataque de la misma, actos especialmente realizados durante su segunda estancia en Hispania.

Partiendo de esta premisa conviene situar a Sertorio en el proceso histórico del final de la República, en la crisis que, agravada a finales del s. II a.n.e., termina en una verdadera guerra civil con la dictadura de Sila, pues, para poder entender y valorar las medidas tomadas por Sertorio en su estancia última en Hispania a partir del 83/82[3], es necesario tener en cuenta su actividad política en Roma, fruto, sin duda, de su postura política y a los acontecimientos de la década anterior a la llegada de nuevo a Hispania.

1. *La carrera política de Sertorio*

Es de todos sabido que en el último siglo de la República, ya cuando la crisis del "sistema" era total, tuvieron lugar una serie de acontecimientos de política interna y externa que culminaron el proceso iniciado probablemente en el mismo momento de la expansión de Roma por Italia y, sobre todo, con

[3] No consideramos relevante para nuestro propósito la discusión de en qué año llegó Sertorio a Hispania por segunda vez. No obstante, pueden verse unos interesantes cuadros cronológicos de las fechas en relación con la vida política de Sertorio, amén de otros episodios relacionados con los inicios del s. I a.n.e. en GARCÍA MORÁ, 1991a; 1991b.

la conquista de los territorios extraitálicos: la guerra social, la guerra contra Mitrídates, la dominación de Sila, con la revitalización de la magistratura extraordinaria de la dictadura y la guerra civil, todo ello acompañado de un fuerte recrudecimiento de las luchas internas entre los diferentes grupos que componen el restringido espectro de la política romana. Estos acontecimientos, determinantes para la transformación del estado de república a principado, vienen acompañados de la afirmación de personalidades políticas dominantes, detentadoras de un poder, en gran parte basado en el ejército, que se oponía a aquel otro conferido por el senado (DE MICHELE 2005, 277).

Como otros muchos coetáneos, Sertorio es una figura política contradictoria, contradicción que queda reflejada en algunas de sus actuaciones.

Se sabe poco de los primeros años de su actividad pública. Es probable que Sertorio fuera un *tribunus militum rufulus*, elegido por Tito Didio en el 98 para que le acompañara a Hispania, en la tendencia cada vez más generalizada durante el s. I a.n.e. de preferir expertos militares antes que tribunos designados en busca exclusivamente de gloria personal (HARMAND 1967, 393). Anteriormente había tenido interesantes experiencias militares, por ejemplo, con Cepión como *contubernalis* (107-104), bajo las órdenes de Mario contra los cimbrios en la Galia (104) y quizás como *praefectus turmae* o *alae* entre 103-101, aunque algunos autores lo llevan hasta el 99. El año 91 está en Roma para ser elegido cuestor, cuestura que desempeña en la Galia Cisalpina (90-89)[4].

Hay dos momentos fundamentales en la vida política de Sertorio, el año 88 y el año 75. La primera fecha es la de su toma de postura política y la segunda marca el final de sus aspiraciones en Hispania.

Cumpliendo todos los requisitos, en el año 88 a.n.e. Sertorio se presentó como candidato al tribunado de la plebe. En la etapa inmediatamente anterior, Sila, se encontraba en Campania reuniendo las tropas que deberían pasar con él a Asia Menor y Sulpicio hace aprobar el decreto que transfería el mando de la campaña en Oriente de Sila a Mario. Sila reaccionó con una acción que constituye uno de los hitos decisivos en la historia de la república romana, la marcha sobre Roma. Por primera vez en la historia de Roma, un magistrado introducía el factor del ejército en la política interior que, de ahora en adelante, ya nunca podrá liberarse de la amenaza de un golpe de estado militar. El creciente deterioro y las continuas agresiones a la constitución – entre las que hay que incluir, por supuesto, el decreto de Sulpicio contra Sila en lo referente al mando de la campaña en Oriente, que interfería una decisión senatorial en una esfera de intereses tradicionalmente exclusiva

[4] Véanse los distintos cuadros cronológicos de GARCÍA MORÁ, 1991a.

de la alta cámara – finalmente habían llevado a la situación límite de la implantación de la ley del más fuerte.

Sertorio no fue elegido tribuno de la plebe por oposición de Sila (Plut. *Sert.* 3,5; 4,1; 4,6). Salustio (*hist.* fr. I 88) habla de que fue así *per innobilitatem.* HELLEGOUARC'H 1963 (472 ss.), a partir de una serie de textos de autores de finales de la República y el Principado (Cic. *II Verr.* IV 81; V 181; *leg. agr.* II 3; *Mur.* 16; *fam.* I 7,8; V 18,1; Sall. *Iug.* 8,1; 73,7; *Catil.* 23,6; Liv. IX 26,11; XXVII 17,12; XXXIX 41,1; Vell. II 128,1; App. *civ.* II 2), establece una relación entre los términos *dignitas - nobilitas* e *indignitas - ignobilitas*, este último binomio con un sentido genérico de ausencia de nobleza. Se puede también conectar el concepto *ignobilitas*, en cuanto está opuesto al de *nobilis*, con el de *novitas*, el primero de una familia que ejerce magistraturas curules. Según esto, un *novus* queda opuesto a la tradición encarnada en los *nobiles.*

El fallido tribuno de la plebe, formado en la escuela militar de Mario, a cuyas órdenes había combatido contra los cimbrios, se convierte en uno de los más significados hombres de vanguardia en el asalto de Roma dirigido por Mario y Cinna en el 88. Su no elección como tribuno constituye el inicio de la toma de postura política por parte de Sertorio, que comenzó a tener un papel significativo en la lucha política romana a partir del 87 a.n.e., en un momento en el que se produce un punto de inflexión trascendental y de no retorno en la historia política de la República.

El debate historiográfico encuentra aquí terreno abonado, pues es ahora cuando comienzan a definirse las posturas, las intenciones e ideales políticos de Sertorio y, por eso, desde este preciso instante ya podrá ser catalogado, inventariado y listado por los historiadores, criticado o alabado, engrandecido o ignorado (GARCÍA MORÁ 1991a, 260).

Para algunos historiadores (BERVE 1929, 218-219; EHRENBERG 1935, 181; CARCOPINO 1931) Sertorio carecía de afinidades políticas conocidas hasta la fecha; se trataba de un oligarca de su tiempo y como tal funcionaba. Para TREVES 1932 (131) la única explicación de este rechazo fue el odio de Sila. Mientras que SCARDIGLI 1971a (236) piensa que lo que realmente hizo Sila fue interferir indirectamente, más que mostrar una oposición abierta a la candidatura de Sertorio. Frente a esta opinión, KATZ 1976 (508 s.) afirma que se trata de una verdadera oposición.

Esta situación pintoresca – Sila, un *nobilis* violador del *mos maiorum*, queda opuesto a un *homo novus* defensor, como realmente parece, de la tradición y la moderación – es resaltada por KATZ 1983 (361) haciendo suyos los puntos de vista de SYME 1939 y LA PENNA 1963.

Desde este preciso momento la figura de Quinto Sertorio quedará ligada, si no al grupo mariano, pues no es tan claro que fuera así, sí al conjunto de opositores a Sila, tanto a sus métodos como a sus obras (LANZANI 1915).

Es en este año 87 cuando huyó de Roma junto con L. Cornelio Cinna, y se reunieron con las tropas en Campania. Habiendo sabido que C. Mario había desembarcado en Etruria decidieron aliarse con él. En realidad, Sertorio intentó oponerse al acuerdo, porque temía los excesos de Mario.

Esta protesta lleva a pensar que Sertorio no era un *Marianus.* De haberlo sido es más que probable que, dado su compromiso, hubiese sido perseguido por Sila en su proscripción inicial (LANZANI 1915, 68 deduce poca inclinación de Sertorio por Mario y, para KATZ 1976, 511, n. 45, Sertorio era un *Cinnanus*, no un *Marianus*).

Pero hay que resaltar también que la segunda marcha contra Roma de Cinna y Mario no era ya simplemente un pronunciamiento. La presencia de efectivos militares dispuestos a rechazarla (al mando de Octavio y Estrabón) convertían la lucha en un auténtico enfrentamiento civil: los cónsules Octavio y Estrabón defendían la ciudad de los ejércitos que la atacaban por el norte (Mario) y por el sur (Cinna).

Cinna y Mario asedian Roma y la conquistan tras un breve combate, siendo Sertorio uno de los artífices de esta conquista. Muchos opositores fueron matados y Sila fue declarado *hostis reipublicae*. Tras la muerte de Mario, Sertorio siguió colaborando con Cinna en la preparación de la ofensiva contra Sila, que en el 84 a.C. estaba para volver a Italia.

Pero, como no podía ser de otro modo, Sila reacciona. Tras haber terminado la guerra contra Mitrídates y haber organizado la provincia de Asia, Sila desembarcó en Brindisi en la primavera del 83 a.C. Intenta un acuerdo con Escipión, aprovechando que el ejército consular tenía una buena disposición hacia él: tras un breve periodo de conversaciones, se realizó una tregua con intercambio de prisioneros. A continuación Escipión envió a Sertorio, que en vano había desaconsejado este acuerdo, a Norbano, para informarle de la situación. Sertorio, en vez de obedecer, ocupó por su iniciativa Suessa, ciudad de la parte silana. Había oído que Sila intentaba acercarse al consular y con su gesto quizás esperaba disuadir a Escipión de la tregua o impeler a Sila a defender la ciudad. El ejército de Escipión, el cual intentó retomar las hostilidades, se pasó al bando enemigo. Sertorio, tras haber renunciado a la ocupación de Suessa, porque no le llegaban los refuerzos esperados y porque Sila avanzaba cada vez más, volvió a Roma donde recibió el encargo de ir a Etruria y enrolar 40 cohortes, necesarias para continuar la lucha. Terminado el reclutamiento, volvió a Roma, pero, a causa de las disensiones con los jefes democráticos, partió para Hispania, provincia que le había sido asignada, con un exiguo número de hombres reclutados en un corto espacio de tiempo. Las razones del enfrentamiento entre determinados jefes populares y Sertorio encuentra justificación por ambas partes. MOMMSEN 1983 (92) habló de "críticas" inoportunas por parte de Sertorio; Gabba cree que el

texto de Apiano (*civ.* I 86,392) se puede interpretar como las discrepancias entre los jefes "democráticos" y el sabino, idea que se vería corroborada por los textos de Plutarco (*Sert.* 6,2) y Exuperancio (8). Sus correligionarios se sintieron contentos cuando, a fines del 83, lograron desembarazarse de él, al destinarle al gobierno de la Hispania citerior, ya tambaleantes los pilares del precario régimen creado por Cinna. Parece que Sertorio tenía la intención de continuar la lucha en Hispania ya durante la propretura, porque Plutarco (*Sert.* 6,9) dice que arma a todos los jóvenes romanos que vivían allí, y emprende la construcción de naves y de máquinas de guerra de todo tipo[5].

A partir de ahora Sertorio deja de ser un político antisilano más para convertirse en el personaje mítico y controvertido que, con la aureola de héroe, o el sambenito de traidor, presentan, respectivamente, Plutarco y la tradición histórica ligada al círculo de Pompeyo.

2. *Valoración de la posición política de Sertorio*

Recientemente De Michele[6] ha planteado un nuevo enfoque para entender la actuación de Sertorio en su enfrentamiento con Sila, en función de lo que el de Nursia consideraba la legalidad, haciendo un paralelo con las ideas de Fimbria sobre el mismo tema, antes de que el primero se trasladara a Hispania como promagistrado y a partir del año 82, en que ya se encuentra en España y realiza algunas actuaciones "controvertidas".

Sertorio siempre respetó el orden institucional en el que se educó y formó, el de la República, incluso más que Sila y el propio Pompeyo. Además, frente a los historiadores que definen a Sertorio como traidor, debe tenerse en cuenta que para él, tanto como para Fimbria, es evidente el espíritu de contraposición ideológica contra Sila y no contra Roma (De Michele 2005, 287). Por ello, se puede afirmar que los calificativos de traición o similares deben de desaparecer definitivamente de los estudios sobre su persona.

Dentro de este respeto deben entenderse una serie de acciones que Sertorio llevó a cabo, precisamente en su segunda estancia en Hispania, una vez que Sila se había hecho con el poder en Roma, rehabilitando la magistratura extraordinaria de *dictator*, que llevaba varios decenios en desuso: el estable-

[5] Hay discusión sobre el momento exacto de la marcha de Sertorio a Hispania, si a finales del 83 o a comienzos del 82, aunque en nuestro análisis no es demasiado importante. Conocer si su salida fue decidida por propia iniciativa o si fue obligado a ello es difícil de saber. Son mayoría los autores modernos que piensan que fue enviado a su provincia (Berve, Schulten, La Penna, para quien los cónsules se libraron de un colaborador incómodo, o Scardigli) frente a los que opinan que esto fue decisión del propio Sertorio (Piganiol, Ehrenberg y otros).

[6] De Michele 2005.

cimiento de un senado mayoritariamente con romanos y con itálicos de Hispania (*Hispanienses*), establecimiento de un acuerdo con Mitrídates, pero no a propuesta de Sertorio y sin entregarle la provincia de Asia, o el afán de que en documentos relacionados con él, por ejemplo proyectiles de honda encontrados en distintos lugares de Hispania (*glandes*) aparecieran sus convicciones representadas en la *pietas erga patriam*, así como reflejar su proconsulado como un medio de afirmar la legitimidad de su actuación política; él era el gobernador legalmente designado para Hispania, enfrentado a un gobierno implantado en Roma por la fuerza de las armas, que, contra derecho, le había desposeído de su provincia.

2.1. *El senado establecido en Hispania*

Se trata de una de las actuaciones más controvertidas de Sertorio, que muchos historiadores han usado para poder situar el de Nursia dentro o fuera de la lista de traidores a la causa de la República. Previa a las campañas militares del año 76, es la creación del polémico "Senado sertoriano".

Plutarco (*Sert.* 22,5-12), única fuente importante, pues Apiano (*civ.* I 112,520-522) emplea algunas referencias destinadas básicamente a desprestigiar y calumniar a Sertorio por semejante y traidora acción, acepta como premisa previa la absoluta romanidad del Senado sertoriano.

En cuanto a la fecha de creación, SPANN 1987 (86 ss.) la sitúa en el otoño del 77, mientras que SCARDIGLI 1971a, creemos que más acertadamente, lo hace en el invierno del 77 al 76, justo tras la llegada del ejército y los compañeros de Perperna.

Mayores son las discrepancias en cuanto a su composición. Algunos autores hablan de senadores plenamente romanos junto a otros individuos cuya identificación entraña una mayor dificultad. Por su parte, GABBA 1973 (310-311; 427-432) se inclina por la presencia de *Hispanienses* de origen itálico no ciudadano. Para DE MICHELE 2005 (287) el senado estaba compuesto únicamente de romanos. Según GARCÍA MORÁ 1991b (182), en su seno habría básicamente senadores que con Sertorio debieron abandonar Italia, los venidos con Perperna y todos aquellos itálicos asentados en Hispania que tuvieran, sea cual fuere el origen de éste, algún peso político en la provincia.

Probablemente su número debió ser elevado, incluso algunos autores (Spann, De Michele) hablan de trescientos miembros. Este número elevado permitió a Sertorio cubrir los principales puestos organizativos y de control militar de las legiones, con lo que cabe también suponer que, como hizo Sila con anterioridad, algunos miembros del estamento castrense ingresaran en esta institución sin haber recibido por nacimiento o por fortuna el estatuto de senador. Ello propiciaría que en su interior militaran itálicos de muy

diversas procedencias y que, como manifestó Gabba, se pueda asumir que incluyese a los mencionados *Hispanienses*.

La finalidad de su creación, también controvertida, puede analizarse desde el punto de vista romano y desde el punto de vista hispano. Desde la perspectiva romana, mientras para unos fue un acto hostil hacia la propia Roma, para otros, una legitimación de su poder y el de sus amigos.

Gabba piensa que la existencia de un senado era, durante el s. I a.n.e., algo esencial para la creación de un estado. En Hispania esta institución era conocida y temida y muchas ciudades lo empleaban como norma de funcionamiento, por lo que no es de extrañar que Sertorio llevase adelante semejante medida. No era el primero en apadrinar un senado itinerante, detentador del poder en su seno y mantenedor de los verdaderos fundamentos del Estado. Sertorio, a nivel romano, no tenía por qué temer una acusación de traición por este camino, dado que reconoció el estatus a quien lo poseía y se amparaba en un derecho consuetudinario que no dejaba lugar a dudas.

No parece que, políticamente, fuese anti-romano, ni que deba ser considerado, como propone Spann, como una auténtica alternativa, plena de poderes, al instalado en Roma.

Y, además, como afirma De Michele 2005 (287), desde que llegó a Hispania en el 83 a.n.e., Sertorio no renunció jamás a representar la verdadera legalidad republicana en oposición a los diversos gobernadores enviados por Roma para administrar la provincia y reprimir la revuelta. Por ello, como hemos visto anteriormente, mantiene la titulatura oficial para sí y sus colaboradores (Beltrán Lloris 1990; Díaz Ariño 2005)[7] y para subrayar mayormente su legitimidad creó un senado compuesto únicamente de romanos.

García Morá 1991b (183) descubre claramente su finalidad de cara a los hispanos. Los indígenas están organizados en grupos de parentesco y *oppida* y frente a ellos se alzaba el omnipotente y casi inaccesible senado de Roma. Instalar un medio de comunicación adecuado en sus tierras demuestra que Sertorio tenía una clara idea de cómo romanizar lo más posible las regiones que dominaba. Se trataría, pues, de una medida que no carece de oportunismo político. Cara a los indígenas se convirtió en un instrumento de adaptación a la vida romana y a sus instituciones y llevó a un claro acercamiento a las altas esferas indígenas; éstas considerarían muy positiva esta medida. A fin de cuentas se fortalecían tanto la romanidad como el indigenismo y la excelente visión política de Sertorio le hizo nuevamente dar un importante paso.

Así pues, si la gran mayoría de sus componentes eran senadores nombra-

[7] Vésae más adelante la referencia a las inscripciones de distintos *glandes* procedentes de las tropas de Sertorio.

dos por Roma, como piensan Treves y Gabba, y su finalidad no es un intento de establecer una "asamblea hispana" (GILLIS 1969), sino la de sancionar una situación de hecho y, por tanto, alentar a los diversos sectores a la búsqueda de una solución al conflicto, como expresa GARCÍA MORÁ 1991b, se puede hablar de que, políticamente, se trataría de un senado legítimo.

2.2. *El tratado entre Mitrídates y Sertorio*

Otra de las actuaciones realizadas por Sertorio desde su exilio de Hispania que ha sido utilizado por sus detractores para resaltar su antipatriotismo, es la alianza con Mitrídates.

Para la mayoría de los autores (BERNHARDT 1896, 17, n. 8; REINACH 1890, 315; GABBA 1954, 316, n. 1; SCARDIGLI 1971a, 253; GLEW 1981, 126), basándose en una frase de Cicerón (*II Verr.* I 34,87) en la que cuenta cómo Verres vendió un barco a Magio y Fannio, que habitaban en Mindo, con el que viajaron para llevar mensajes entre los enemigos de Roma desde Sínope hasta Dianio (Denia), base naval de Sertorio en la costa oriental de Hispania, el inicio de las conversaciones tendría lugar en el 79.

Pero el hecho de comprar el barco no presupone un uso inmediato, y en esas fechas Sertorio aún no tenía una relevancia que pueda ser digna de interés para el rey póntico (SPANN 1976, 103; GARCÍA MORÁ 1991b, 297).

Si se trata de fijar una fecha concreta, hay un *terminus ante quem* claro en el inicio de la Tercera Guerra Mitridática, que tiene lugar al comienzo de la primavera del año 73, dado que el tratado con Sertorio fue concluido con anterioridad (Liv. *perioch.* XCIII; App. *Mithr.* 68; Oros. *hist.* VI 2,12). No parece que el inicio de los primeros contactos fuera anterior al 75, pues las negociaciones no debieron de prolongarse durante tanto tiempo.

Por lo que se refiere a los promotores del acuerdo, parece ser que hay que descartar que Sertorio fuera el instigador del mismo y pensar en algunos romanos que, tras el suicidio de Fimbria, habían desertado y se habían refugiado junto a Mitrídates temerosos de las posibles represalias de Sila (Sall. *hist.* fr. II 78). Entre ellos estarían los citados L. Magio y L. Fannio, que convencieron al rey póntico para que estableciera un tratado con Sertorio, haciéndole concebir interesantes expectativas de ampliación de sus dominios en Asia Menor. El propio Orosio (*hist.* VI 2,12), de la corriente oligárquica, admite que la iniciativa partió de círculos próximos a Mitrídates y no de Sertorio, al tiempo que se confirma la real procedencia (oficiales del malogrado Firmia) de Fannio y Magio.

Según GABBA 1954 (314, n. 1) estos dos personajes podrían considerarse pertenecientes a la facción sertoriana sólo a través del vínculo común con los demócratas marianos, por lo que no se debe caer en el carácter antisertoria-

no de las fuentes y hacer cargar sobre el rebelde toda la responsabilidad de la iniciativa del pacto.

Pero igualmente puede ser desacertado considerar a Mitrídates como promotor último y exclusivo de las conversaciones (REINACH 1890, 316, n. 1; LA PENNA 1963, 227) comienza adhiriéndose a la tradición filoaristocrática – Apiano, que procede de Livio – frente a la democrática filosertoriana – Plutarco, que procede de Salustio –, pero reconoce que las noticias llegadas al presente sobre los términos de los tratados se basan sobre todo en rumores, por lo que ambas versiones pueden ser igualmente tendenciosas; MCGING 1986, 138; GARCÍA MORÁ 1991b, 298), ya que, como bien indica GABBA 1954 (296), es necesario insertar este acuerdo en todo el proceso de relaciones entre elementos políticos romanos (y sobre todo itálicos) y Mitrídates, por lo que no se puede perder de vista quién alentó la idea, y reconocer que detrás del origen de la misma se hallaban miembros de los grupos romanos de oposición, que pudieron haberse puesto previamente de acuerdo sobre la conveniencia de la alianza.

En cuanto al contenido, parece que no hay duda de que Mitrídates ofrecía a Sertorio dinero y barcos, pero las contrapartidas que ofrecía Sertorio no están claras, sobre todo en lo que se refiere al consentimiento de que el rey se apoderase de los países vecinos del Ponto, cuando los rebeldes se hubieran hecho con el poder en Roma.

También en este punto hay una doble versión en las fuentes conservadas, que corresponde a la postura contrapuesta de las dos tradiciones que venimos reseñando (Apiano-Livio y Plutarco-Salustio). Según la primera (App. *Mithr.* 67), Sertorio pactó entregar a Mitrídates la provincia de Asia, Bitinia, Paflagonia, Capadocia y Galacia. Plutarco (*Sert.* 23), en cambio, expone que Mitrídates planteó la cesión de Asia, pero que, pese al apoyo del senado sertoriano a esta propuesta, el caudillo sabino no consintió en admitirla, puesto que pensaba que, cuando estuviera en el poder en Roma, habría de preocuparse del engrandecimiento de la República.

REINACH 1890 (316, n. 1) consideró en un principio que Apiano había confundido la demanda de Mitrídates con los términos últimos del tratado. BERVE 1929 (203 ss.) planteó que Plutarco había pretendido suavizar la traición que esto conllevaba por parte de Sertorio, así como que Mitrídates difícilmente habría aceptado enviarle barcos y dinero sin que se le permitiera apoderarse de la provincia romana de Asia. Siguiendo esta idea, para GELZER 1932 (143) no parece razonable que Sertorio pudiera haberle cedido la provincia más rica que Roma entonces poseía, cuando sus pretensiones eran las de hacerse con el poder en la misma *Urbs.*

Pero, en función de los intereses futuros de Sertorio, la versión de Plutarco parece la más creíble en todos los sentidos: la cesión de Asia estaría

alejada de las líneas políticas de los marianos y habría supuesto un distanciamiento total de Sertorio respecto a las fuerzas políticas y sociales de Italia. La opinión mayoritaria es que Sertorio nunca fue un traidor, pues Sertorio jamás cedió la provincia de Asia a Mithrídates y que, por tanto, la versión plutarquea de los acontecimientos es sustancialmente exacta (GABBA 1954, 314-315; LA PENNA 1963, 227; MCGING 1986, 138; SPANN 1987; GARCÍA MORÁ 1991b, 298).

Frente a la firmeza de Sertorio, Plutarco (*Sert.* 23,3) da cuenta de la postura complaciente del senado sertoriano en lo referente a la cesión de Asia. La explicación está en que tanto las tropas de Perperna, restos del ejército de Lépido, que tendrían predominio de etruscos, como los propios *Hispanienses* que formaban parte de esa asamblea, tenderían no tanto a insertarse en la República romana cuanto a hacerse independientes (LA PENNA 1963, 229; BERVE 1929, 214-215; JAL 1962, 28), y, por tanto, no se sentirían afectados por una decisión relacionada con un territorio tan lejano y ajeno a sus intereses.

Sertorio no cederá al rey del Ponto la provincia de Asia anteponiendo el bien de la República a sus intereses personales; según DE MICHELE 2005 (288), él consintió aliarse porque Mitrídates no debía parecerle como el enemigo del imperio romano, sino como un instrumento válido para asestar el golpe definitivo para derrumbar al gobierno de Roma.

En cualquier caso, se considera que el envío de ayuda por parte de Mitrídates llegó a Hispania demasiado tarde como para que pudiera inclinar la balanza a favor de Sertorio, que moría a mediados del 73.

2.3. Glandes inscriptae

Las *glandes inscriptae*, proyectiles de forma ovalada hallados en la península Ibérica, son casi un centenar, de tal forma que constituyen uno de los conjuntos más numerosos de epigrafía latina hispana de época republicana (DÍAZ ARIÑO 2005, 219). Dentro de este conjunto, un número muy significativo tiene relación con Sertorio (21, el número mayor, pues de *Cn(aeus) Magnus* se conocen 19, DÍAZ ARIÑO 2005, 233 s. [anexo]) y en ellos se refleja claramente el deseo del de Nursia de acreditar su legalidad, deseo que es universal en esta época (Cinna, Sila)[8].

De las 21 *glandes* atribuidas a Sertorio resaltan aquellas en que, tras el nombre de Sertorio, se expresa la promagistratura (*proco(n)s(ul)*), 18,

[8] Es especialmente significativa la comparación entre las leyendas de las *glandes* de Sertorio y las de Cneo Magno. Mientras el primero intenta resaltar su "legitimidad": promagistratura, *pietas*, *ius*, *libertas*. Pompeyo hace gala, sobre todo, de su poder, *imperator*.

de las cuales 9 tienen únicamente este contenido y en otras 8 al término *proco(n)s(ul)* siguen *pietas* (4), *libertas* (1), *fides* (1) y *ius* (3). Hay también otro ejemplo en que el término *pietas* sigue al solo nombre *Q(uintus) Serto(rius) / pietas.* Todos los que incluyen el término *pietas* han aparecido en Navarra y, en cualquier caso, todo el conjunto de textos, salvo quizás los tres que únicamente tienen el nombre *Q. Sertorius*, éste con diversas abreviaturas, incluyen una clara intención propagandística.

En los de Navarra, el texto es:

cara a): *Q(uintus) Sertor(ius) / proco(n)s(ul)*
cara b): *pietas*

Se trata de la primera información inequívoca acerca de uno de los valores con los que Sertorio deseaba ser identificado: *pietas.* Como hemos visto, en otros (9) se hace referencia también a la promagistratura, pero no a la *pietas.*

Parece correcta la interpretación que de ellos ofrece BELTRÁN LLORIS 1990 (219 ss.). El término *pietas* debe entenderse en una acepción no atestiguada hasta entonces[9]: *pietas erga patriam* (Cic. *inv.* II 66). Las nuevas condiciones de la lucha política a comienzos del s. I, la crudeza de los enfrentamientos civiles y, en especial, acontecimientos tan traumáticos como la marcha sobre Roma de las tropas de Sila, hubieron de contribuir necesariamente a que la *pietas erga patriam* adquiriera una nueva relevancia y su proclamación se convirtiera en necesaria políticamente. Estaríamos, pues, ante una proclamación del patriotismo del general de Nursia, de su actuación contra el régimen de Sila, actuación que él considera conforme con el respeto al régimen romano que Sila había derrocado por la fuerza (BELTRÁN LLORIS 1990, 221 s.). El interés de Sertorio por demostrar su patriotismo resulta evidente. El sabino libraba así una pugna particular en torno a la apropiación de un concepto político-religioso fundamental y, tal vez, intentara contraponer su *pietas* cívica a la meramente privada y familiar de Cecilio Metelo Pío.

En cuanto a la expresión de la casi totalidad de las *glandes* del proconsulado, hubo de responder a una pretensión de Sertorio de afirmar la legitimidad de su situación política; él era el gobernador legalmente designado para Hispania, enfrentado a un gobierno implantado en Roma por la fuerza de las

[9] El concepto *pietas* fue clave en política exterior en el tránsito del s. III al II a.n.e.; desde comienzos del s. I se desliza a la política interior; desde fines del s. III *pietas* se utiliza para referirse a aquello que es dado realizar sin ofender a los dioses (LATTE 1969, 39 ss.), así como el debido respeto a aquellos a los que se está vinculado por determinados lazos como los religiosos o los de parentesco, así como el cumplimiento de los deberes con ellos contraidos (FORCELLINI 1940, 709; GLARE 1976). En las monedas es la *pietas* familiar la que se refleja inicialmente. Así hasta los primeros años del s. I a.n.e, la *pietas* es, ante todo, una virtud *erga deos*, o bien *erga parentes*, acepción que resulta dominante en el ámbito monetario hasta época de César.

armas, que, contra derecho, le había desposeído de su provincia (BELTRÁN LLORIS 1990, 216 s.).

La política romana, fuera de los circuitos literarios e institucionales, empezaba ahora a experimentar nuevas fórmulas (en las monedas especialmente) y estas *glandes inscriptae* constituirían sólo una parte anecdótica de los medios empleados, más significativa para nosotros de lo que revelan de su actitud política que por su capacidad de convicción, pero a la vez sintomáticas de que el general popular utilizó para lograr sus fines cuantos recursos tenía a su alcance. Su interés se basa esencialmente en que constituyen el único testimonio del ideario con el que Sertorio deseaba ser identificado (BELTRÁN LLORIS 1990, 226).

Además, un mensaje de este tipo era sólo plenamente comprensible para un ciudadano romano (o para un itálico), tanto por el mismo carácter del concepto a través del cual se expresaba, como por estar escrito en latín. Hay que suponer que estaba orientado hacia los soldados romanos que militaban en las filas senatoriales, al tiempo que, secundariamente, podía reforzar la convicción de sus propias tropas.

En conclusion

De lo visto hasta aquí, tenemos que estar de acuerdo con De Michele, para quien Sertorio, al igual que Fimbria, realizó acciones que algunas fuentes historiográficas han resaltado como ejemplos de traición a la patria. En realidad, el concepto de patria y de traición a la misma, en el periodo de transición entre la república y el principado, estaba sujeto a dos interpretaciones distintas: para Sertorio y Fimbria la patria estaba todavía representada exclusivamente por el senado de la República; para la corriente silana estaba representada en este momento por la oligarquía y el poder político que algunos de sus exponentes reunieron, obtenido gracias a la supremacía militar. Fimbria y Sertorio, incluso en sus gestos extremos, difundieron su concepto de patria y combatieron contra aquel que juzgaban una autoridad ilegítima, representativa de una voluntad de poder personal, que actuaba contra el bien de la república y, por ello, de Roma. Desde el punto de vista de Sertorio y Fimbria, Sila representaba el hombre que perseguía el poder individual en perjuicio del bien común y del Estado.

Al menos en este plano hay que conceder la razón a quienes desde hace tiempo vienen defendiendo a un Sertorio convencido de la legitimidad de su lucha y, en última instancia, a Plutarco, cuando señala del soldado de Nursia que "era un hombre que amaba a su patria y que sentía un vivo deseo de reencontrarse con ella" (*Sert.* 22,7).

Por ello, Sertorio no tuvo una colaboración militar con los pueblos ibéricos para ayudarles a liberarse de la ocupación romana, sino que utilizó la guerra en Hispania como último instrumento para proseguir la lucha política, junto a otros exponentes de su corriente, en el enfrentamiento con el régimen oligárquico que no reconocía como legítimo. En esta dirección se colocan también las sucesivas actividades de Sertorio durante su última estancia en Hispania: la creación de un senado alternativo y contrapuesto al de Roma y la alianza con Mitrídates (DE MICHELE 2005, 287).

A su favor, LA PENNA 1963 (225) aboga por la personalidad no violenta ni demagógica de Sertorio, dando a su actuación en estos momentos un claro significado político: "indicano possibilità di conciliazione con l'avversario in una giusta concordia, rifiutando le soluzioni radicali sia dal punto di vista costituzionale sia dal punto di vista sociale".

Por otro lado, la acción de Sertorio en Hispania fue importante dado que, sobre una base existente en el año 83, hizo que la clase dominante provincial de Hispania se viera complicada en los asuntos políticos de Roma y, con ello, diera un paso hacia la integración. Como expone GARCÍA MORÁ 1991b, con la guerra sertoriana se acentuó la aculturación de Hispania. No hubo una mezcla intencionada de indígenas e itálicos, sino que, como muestra la escuela oscense, el senado, la instrucción militar, etc., Sertorio jamás pensó en apartar a Hispania de la corriente civilizadora que portaba su superior cultura. Además, Sertorio, con su política económica, introdujo en muchas partes de Hispania la economía monetaria, lo que facilitó el desarrollo de muchos territorios, a la vez que fomentó la aparición y consolidación de importantes centros urbanos mediante la aplicación del modelo romano de centralización política y económica.

La causa de Sertorio se desvanece tan súbitamente como había comenzado. El representó, en fin, el último gran levantamiento hispano contra el poder extranjero; desde ahora y en adelante ya nada ni nadie podrá desvincular a nuestra tierra del dominio itálico. El siguiente gran conflicto, las guerras civiles cesariano-pompeyanas tendrán en Hispania un mero campo de acción y no, como en nuestro protagonista, un papel insustituible y que ninguna otra región del Mediterráneo dentro del orbe romano llegó a tener.

Bibliografía

BALLESTREROS PASTOR, L. 1996, *Mitrídates Eupátor, rey del Ponto*, Granada.

BELTRÁN LLORIS, F. 1990, *La* pietas *de Sertorio*, "Gerión" 8, 211-226.

BERNHARDT, H. 1896, *Chronologie der Mithridatischen Kriege und Aufklärung einiger Teile derselben*, Marburg.

BERNHARDT, R. 1975, *Die Entwicklung des römischen* amici et socii *zu* civitates liberae *in Spanien*, "Historia" 24, 411-424.

BERVE, H. 1929, *Sertorius*, "Hermes" 64, 199-227.

CARCOPINO, J. 1931, *Sylla ou la monarchie manquée*, Paris.

DE MICHELE, L. 2005, *Fimbria e Sertorio,* proditores reipublicae*?*, "Athenaeum" 93, 277-289.

DÍAZ ARIÑO, B. 2005, Glandes inscriptae *de la Península ibérica*, "ZPE" 153, 219-236.

EHRENBERG, V. 1935, *Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike,* Brünn.

FORCELLINI, E. 1940, *Lexicon totius Latinitatis*, Padova.

GABBA, E. 1954, *Le origini della guerra sociale e la vita politica romana dopo l'89 a.C.*, "Athenaeum" 32, 41-114; 239-346.

GABBA, E. 1973, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze.

GABBA, E. 1990, *Dallo stato-città allo stato municipale*, in A. MOMIGLIANO - A. SCHIAVONE (edd.), *Storia di Roma*, II.1, Torino, 697-714.

GARCÍA MORÁ, F. 1991a, *Quinto Sertorio. Roma*, Granada.

GARCÍA MORÁ, F. 1991b, *Un episodio de la Hispania republicana: la guerra de Sertorio. Planteamientos iniciales*, Granada.

GELZER, M. 1932, *Hat Sertorius in seinem Vertrag mit Mithridates die Provinz Asia abgetreten?*, "PhW" 52, 185-192 = *Kleine Schriften*, II, Wiesbaden 1963, 139-145.

GILLIS, D. 1969, *Quintus Sertorius*, "RIL" 103, 711-727.

GLARE, P.G.W. 1976, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford.

GLEW, D.G. 1981, *Between the wars: Mithridates Eupator and Rome, 85-73 B.C.*, "Chiron" 11, 109-130.

HARMAND, J. 1967, *L'armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, Paris.

HELLEGOUARC'H, J. 1963, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, Paris.

JAL, J.P. 1962, *Le rôle des Barbares dans les guerres civiles de Rome, de Sylla à Vespasien*, "Latomus" 21, 8-48.

KATZ, B.R. 1976, *Studies on the period of Cinna and Sulla*, "AC" 45, 497-549.

KATZ, B.R. 1983, *Sertorius's overlooked correspondent?*, "RhM" 126, 359-362.

LA PENNA, A. 1963, *Le* Historiae *di Sallustio e l'interpretazione della crisi repubblicana*, "Athenaeum" 41, 201-274.

LANZANI, C. 1915, *Mario e Silla. Storia della democrazia romana negli anni 87-82 a.C.*, Catania.

LATTE, K. 1969, *Römische Religionsgeschichte*, München.

MCGING, B.C. 1986, *The foreing policy of Mithridates VI Eupator*, Leiden.

MOMMSEN, T. 1983, *Historia de Roma*, VI, Madrid.

PIGANIOL, A. 1939, *Histoire de Rome*, Paris.

REINACH, T. 1890, *Mithridate Eupator, roi de Pont*, Paris.

ROLDÁN HERVÁS, J.M. 1981, *Historia de Roma. La República*, Madrid.

SCARDIGLI, B. 1971a, *Sertorio: problemi cronologici*, "Athenaeum" 49, 229-270.

SCARDIGLI, B. 1971b, *Considerazioni sulle fonti della biografia plutarchea di Sertorio*, "SIFC" 43, 33-64.

SCARDIGLI, B. 2002, *Trent'anni di studi sertoriani*, en G. URSO (ed.), Hispania terris omnibus felicior. *Premesse ed esiti di un processo di integrazione. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 27-29 settembre 2001*, Pisa, 143-160.

SCHULTEN, A. 1929, *Sertorius*, Leipzig.

SPANN, P.O. 1976, *Quintus Sertorius: citizen, soldier, exile*, Austin.

SPANN, P.O. 1987, *Quintus Sertorius and the legacy of Sulla*, Fayetteville.

SYME, R. 1939, *The Roman Revolution*, Oxford.

TREVES, P. 1932, *Sertorio*, "Athenaeum" 10, 127-147.

POVERTÀ, CRIMINALITÀ E DISORDINE SOCIALE NELLA TARDA ANTICHITÀ

VALERIO NERI

Parlando di povertà, per evitare incertezze e confusioni, non si può non fare una breve premessa sulla differenza fra il concetto contemporaneo ed il concetto antico e tardoantico di povertà. Se per noi moderni la povertà è una situazione economica e sociale quantificabile in relazione ad una convenzionale soglia di povertà, la cultura romana, senza porre dei confini quantificati, distingueva fra una condizione di sobria autosufficienza, la *paupertas*, ed una situazione di bisogno, la *egestas*, che poteva spingere alla dipendenza dalla carità degli altri, la *mendicitas*[1]. In età tardoantica la cultura cristiana impone progressivamente importanti mutamenti di prospettiva in quest'ambito, sia nel lessico che nella concezione della povertà e dei poveri. *Pauperes* e *paupertas* designano con molta maggiore frequenza rispetto ai termini concorrenti come *egentes - egestas*, *mendici - mendicitas*, l'area dei ceti e degli individui assistiti dalla chiesa e dai fedeli, che non sono necessariamente in una situazione di acuto bisogno materiale. D'altra parte le articolazioni binarie della società, sul piano economico principalmente, nell'opposizione *pauperes - divites*, e in misura minore sociale, nell'opposizione *potentes - humiles* o *tenues*, prevale ampiamente su quella politica tradizionale, *nobilitas - plebs* o *populus.* In questa opposizione mutuamente esclusiva i *pauperes* sono tutti coloro che non possono essere classificati come ricchi, che sono in massima parte i membri delle aristocrazie, locali e imperiali: comprendono quindi le aree tradizionalmente designate dai termini di *paupertas*, *egestas*, *mendicitas*, le povertà estreme e la povertà autosufficiente[2]. Questa relazione non potrà naturalmente essere esaustiva per l'ampiezza e la complessità della correlazione tra povertà e criminalità: si accennerà ad alcuni fenomeni significativi privilegiando l'ambito occidentale tardoantico.

La correlazione fra povertà e criminalità contro la proprietà privata è una constatazione relativamente banale all'interno di società caratterizzate

[1] Cfr. V. NERI, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri,* infames *e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998, 33 ss.

[2] Cfr. C. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'antiquité tardive*, Paris 2007, 21 ss.

da ineguaglianze consistenti nella distribuzione della ricchezza. Anche nel mondo romano, come in generale nel mondo antico, la consapevolezza di questo rapporto era diffusa con una relativa diversità di atteggiamenti. Esamineremo, per l'età tardoantica in Occidente, gli atteggiamenti presenti nella società, nello stato e nella chiesa, che con i primi sono naturalmente in relazione dialettica. La povertà è considerata una delle cause dei reati contro la proprietà, il furto e la rapina, ma in generale non una causa necessaria, che esime dalla responsabilità etica individuale. Quintiliano nella *Institutio*[3] afferma che nei processi per furto, l'argomento della difesa che l'azione criminosa è stata motivata dalla *paupertas*, non dunque la povertà estrema, come abbiamo visto, può essere facilmente controbattuta dall'argomento, al quale si presuppone che i giudici siano particolarmente sensibili, che anche personaggi della tradizione romana, come Fabrizio, erano *pauperes*, ma non per questo inclini al furto. Nei casi di furto per estrema necessità c'erano isolate voci di invito alla comprensione, come nello Ψευδολογιστής di Luciano di Samosata[4]. L'atteggiamento sembra essere immutato in età tardoantica, a giudicare dalle esortazioni dei Padri alla pazienza anche per i reati minori compiuti dai ceti più bisognosi, come vedremo in seguito.

La repressione penale del furto si inasprisce almeno a partire dalla giurisprudenza di età Severiana[5]. Vengono identificate una serie di fattispecie di furto contro le quali si procede esclusivamente per via penale, alle quali viene irrogata nei casi più gravi la pena di morte e comunque la condanna ai lavori forzati, temporanea o vitalizia. Si tratta in certi casi anche di furti di modesta entità, la cui frequenza suscita allarme sociale, come, in ambito urbano, il furto nelle terme, che è in genere furto di vestiti o di piccole somme, punito con qualche anno di lavori forzati[6]. Sempre in ambito, almeno prevalentemente, urbano, sono puniti con particolare severità gli scassinatori, gli *effractores*, soprattutto se operano di notte, nel qual caso sono puniti con la pena dei lavori forzati vitalizia[7]. In molti casi la tendenza repressiva è quella al rafforzamento delle pene. Settimio Severo agli inizi del III secolo dà disposizione ai governatori provinciali di irrogare la pena di morte a coloro che spogliano i cadaveri nel caso che agiscano armati[8]. Le *Sententiae* attribuite al giurista Paolo, scritte alla fine del III secolo o agli inizi del IV., comminano la pena di morte ai violatori di sepolcri se abbiano estratto dai sepolcri i cadaveri,

[3] Quint. *inst.* VII 2,38.
[4] Lucian. *pseudol.* 30.
[5] Neri, *I marginali*…, 335 ss.
[6] *D.* XLVII 17.
[7] *D.* XLVII 17,1; XLVII 18,2.
[8] *D.* XLVII 12,3,7.

indipendentemente dal fatto che abbiano agito armati o meno[9]. Nella prassi giudiziaria però molto era lasciato alla discrezionalità dei giudici, che tendevano ad applicare pene più severe se il reato per la sua frequenza causava allarme sociale, e che nel caso di furti di entità minore, quando non sussistessero circostanze aggravanti, potevano anche rilasciare il ladro dopo una fustigazione. Nel caso, per esempio, di *derectarii* e *saccularii*, il giudice poteva punirli con la condanna all'*opus publicum* o con la semplice fustigazione[10]. La punizione dei criminali dipendeva ovviamente dall'efficacia del sistema repressivo[11]. Esistevano, almeno a Roma, e in età ostrogotica anche a Ravenna, forze di polizia, al comando del prefetto dei vigili, il cui compito principale era la sorveglianza notturna della città contro i ladri[12], dal momento che già dalla fine del IV secolo il compito di vigilanza contro gli incendi, che aveva costituito il compito principale del corpo dei vigili, veniva esercitato a Roma da *corporati* o *collegiati*[13], veniva cioè imposto come obbligo, come *munus*, ad alcune corporazioni romane, tra le quali è facile pensare che un ruolo preminente avessero i collegi dei *fabri*, *centenari* e *dendrophori.* Non conosciamo però la struttura e l'efficacia delle forze di polizia in altre città occidentali in età tardoantica. Un fenomeno sociale tipico dell'impero cristiano è il vagabondaggio sul territorio di gruppi di mendicanti che si muovono continuamente da un centro erogatore di elemosine all'altro, come conventi e santuari. La diffusione della mendicità comporta un incremento delle frodi e delle astuzie dei mendicanti come dell'insofferenza sociale nei confronti di questi comportamenti. Solo marginalmente però i mendicanti sono visti come criminali potenziali od effettivi. La mendicità è associata al piccolo furto per necessità ma quasi mai alla violenza[14]. Giovanni Crisostomo ricorda lo stupro di una donna libera da parte di un gruppo di mendicanti[15], ma in Occidente solo nella Spagna del VII secolo la *Vita Aemiliani*, scritta dal vescovo di Saragozza Braulio, parla di mendicanti che si servivano come armi dei propri bastoni[16].

Di fronte alla durezza della repressione statale ed alla diffusione dell'insofferenza sociale verso questo genere di reati, la chiesa tardoantica, che ha assunto, riconosciuto dallo stato, il patrocinio dei poveri, tenta faticosamente di affermare uno spirito di tolleranza, soprattutto nei confronti dei furti

[9] *PS* 19a = *D.* XLVII 12,11.

[10] *D.* XLVII 11,7; XLVII 18,1,2.

[11] Cfr. W. NIPPEL, *Aufruhr und Polizei in der römischen Republik*, Stuttgart 1988, 33-47.

[12] Cfr. NERI, *I marginali...*, 352-353.

[13] Symm. *rel.* 14,3. Cfr. A. CHASTAGNOL, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960, 260; D. VERA, *Commento alle* Relationes *di Q. Aurelio Simmaco*, Pisa 1981, 120-121.

[14] NERI, *I marginali,* 77-78.

[15] Ioh. Chrys. *in epist. ad Hebraeos*, *homil.* 11,4 (*PG* LXIII 95).

[16] Braul. Caesar. *vit. Aemil.* 20.

commessi per reali necessità materiali. *Tenuissima pravitas* definisce Gregorio Magno questo genere di criminalità, che le sofferenze stesse della povertà servono a purgare[17]. I Padri, come Agostino, approvano però la durezza della repressione statale contro le forme più aggressive e professionali di furto, come l'*effractura*[18], e comunque in generale tendono a considerare il furto come un peccato mortale, che, se non espiato da una adeguata penitenza, trascina al fuoco eterno, sulla base del solo luogo scritturale in cui il furto viene considerato come tale, la prima lettera ai Corinzi di Paolo[19]. Allo stesso modo condannano ogni forma di complicità e di connivenza con i ladri, forzando, come sembra, il significato di passi come il salmo 50[20]. In questo modo la chiesa poteva esercitare una forma importante di controllo delle tendenze criminose dei ceti inferiori dei quali esercitava il patrocinio. In quest'opera però la chiesa esercitava spesso un'azione di intercessione presso le autorità e le vittime dei furti a favore di una rinuncia all'azione penale e ad una composizione fraterna sotto la garanzia episcopale, che poteva sollevare l'irritazione dei funzionari. Un esempio interessante di questo atteggiamento è l'epistola 153 di Agostino che risponde con diplomazia ad una insinuazione insidiosa del proconsole d'Africa Macedonio, che cioè la sua attività di *intercessio* per reati contro la proprietà possa addirittura essere considerata un'approvazione ed una implicita complicità con le azioni criminose.

I reati contro la proprietà erano generalmente compiuti da schiavi o da appartenenti agli strati inferiori della società, con modalità frequentemente diverse. Se gli schiavi compivano spesso furti all'interno della casa del loro proprietario, in quanto meglio di chiunque altro avevano la possibilità di conoscere gli oggetti preziosi custoditi e la loro collocazione, i *pauperes* rubavano spesso ad altri *pauperes*: il furto dunque spesso operava una redistribuzione di risorse all'interno dello stesso ceto. Nella documentazione papirologica sui furti in età imperiale, analizzata qualche anno fa da Hans-Joachim Drexhage[21], colpisce la frequenza di furti di entità modesta, di uno o di pochi capi di bestiame, di modeste quantità di generi alimentari, di piccole somme di denaro, furti in cui ladri e derubati hanno un'analoga collocazione sociale, che non infrequentemente addirittura si conoscono. Piccole cose ed animali si vogliono proteggere dai ladri attraverso le maledizioni dirette contro di essi nelle *defixiones*.

[17] Greg. M. *in euang.* II 40,6.

[18] Aug. *serm.* 125,9.

[19] *1 Cor.* 6, 9-10. Cfr. NERI, *I marginali*…, 356-357.

[20] *Ps.* 50(49),18. Cfr. Cypr. *epist.* 67; Aug. *in psalm.* 49,25; Facund. *fid.* 49; Cassiod. *in psalm.* 49; Caes. Arel. *serm.* 42,2.

[21] H.J. DREXHAGE, *Eigentumsdelikte im römischen Aegypten (1-3 Jahr. N. Chr.). Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte*, in *ANRW* II.10.1 (1990), 952-1004.

Ci sono tipologie di furto, sia in ambito urbano, sia in ambito rurale, in cui sono implicati presumibilmente i ceti umili della società, poveri e schiavi. Abbiamo già accennato ai *fures balnearii*, ai ladri nelle terme. Un'altra tipologia di furto di modesta entità, che spesso veniva punito soltanto con la fustigazione, è quello compiuto dai cosiddetti *derectarii*, che veniva compiuto negli appartamenti, i *cenacula* delle *insulae*[22], senza evidentemente effrazione, semplicemente introducendosi di soppiatto nelle case, all'interno di un mondo composito, quale appunto quello delle *insulae*, in cui coabitavano personaggi di diversa estrazione economica e sociale e in cui probabilmente trovavano alloggio occasionalmente anche marginali di varia natura. Il furto costituiva una componente rilevante delle strategie di sopravvivenza dei più poveri anche nelle campagne, nella forma di furto di frutti o di messi anche in piccola quantità, che però la legge romana, come più tardi le leggi romano-barbariche, giudicava egualmente un *furtum*[23]. Tuttavia si può ben pensare che il furto in generale fosse un crimine tipico dei ceti inferiori, anche se per talune tipologie, come il furto con effrazione, la giurisprudenza distingue la pena comminata agli *honestiores* da quella comminata agli *humiliores* e Ulpiano riporta il caso di un cavaliere romano di origine africana condannato da Marco Aurelio come *effractor* ad una *relegatio* per cinque anni dall'Africa, come anche dall'Italia e da Roma[24].

Un crimine più rilevante e socialmente più allarmante nelle campagne era il furto di bestiame, che certo aveva entità differenti e veniva realizzato con modalità differenti. Si andava dal furto di una singola bestia dispersa, se ovviamente la dispersione del gregge o della mandria non era ottenuta ad arte, ad opera di singoli non organizzati fino a quello di intere greggi o mandrie ad opera di bande armate[25]. C'erano aree geografiche in cui la continuità del fenomeno è attestata fino alla tarda antichità. Un rescritto dell'imperatore Adriano autorizza l'applicazione della pena di morte al furto di bestiame nella Betica, data la virulenza del fenomeno in quella provincia[26]; nel IV secolo il commentatore di Virgilio, Servio, osserva che quasi tutti gli Ispanici sono

[22] Ulpiano li definisce come *hi qui in aliena cenacula se dirigunt furandi animo* (*D.* XLVII 11,7). *Cenaculum* designa frequentemente nei testi dei giuristi un appartamento in affitto, talora all'interno delle *insulae* (*D.* XIII 7,11,5; XIX 2,30,*pr.*; XXXIII 7,7). Sulle condizioni di vita all'interno delle *insulae* cfr. A. SCOBIE, *Slums, sanitation and mortality in the Roman world*, "Klio" 68 (1986), 399-433.

[23] Cfr. NERI, *I marginali…*, 309 ss.

[24] *D.* XLVII 18,1,2.

[25] Cfr. NERI, *I marginali…*, 312 ss.; M. RAIMONDI, *La lotta all'abigeato (*CTh *IX 30) ed alla violazione delle tombe nel tardo impero. Alcune riflessioni a proposito di un recente volume di V. Neri*, "Aevum" 77 (2003), 69-83.

[26] *D.* XLVII 14,1,*pr.*, in cui Ulpiano riporta un rescritto dell'imperatore al concilio della provincia.

ladri di bestiame, *fere enim Hispani omnes acerrimi abactores sunt*[27]. Sempre nel IV secolo un insieme di disposizioni di Valentiniano I si propone di combattere in maniera sistematica nell'*Italia suburbicaria*, nell'Italia cioè centro-meridionale, il fenomeno degli *abactores*, dei ladri di bestiame. Ancora nell'Italia ostrogotica, una *Varia* di Cassiodoro attesta che occasionalmente anche contadini, *rustici*, potevano operare come ladri di animali: un *comes* ostrogoto, *Nymphadius*, era stato derubato di un cavallo durante una sosta a Squillace e porta la questione all'interessamento di Teoderico[28]. Anche per l'abigeato, come per altri generi di furto, la tendenza della legislazione è quella di un inasprimento delle pene, ma soprattutto di un'estensione del reato di abigeato a spese di quello di furto. Mentre in precedenza il reato definiva un furto compiuto da ladri professionisti, *qui abigendi studium quasi artem exercent*, come si esprime Ulpiano[29], a partire dalla giurisprudenza severiana il reato di abigeato si definisce in relazione all'entità del furto: è abigeato il furto di un cavallo o di un bue o di un certo numero, il numero minimo che definisce un gregge, di animali di taglia minore, come maiali, pecore o capre. Questa estensione della penalizzazione dell'abigeato potrebbe, almeno in parte, essere dovuta alla volontà da parte dello stato di riportare nell'alveo della legge i conflitti e le ritorsioni che potevano nascere in ambito rurale dal furto di bestiame offrendo alle vittime un risarcimento più accettabile rispetto alla procedura dell'*actio furti* e di converso creando per i ladri un deterrente più efficace[30]. Dell'abigeato, come degli altri generi di furto, non sono responsabili solo gli appartenenti ai ceti inferiori. La pena è però differente per *honestiores* ed *humiliores*: se questi ultimi sono condannati ai lavori forzati, temporanei o vitalizi, i primi sono condannati solo all'esilio o alla rimozione dal loro ordine. È significativo però che Valentiniano I nel complesso di provvedimenti contro il reato di abigeato, di cui abbiamo parlato, escluda dal sospetto di questo crimine gli ordini privilegiati imperiali e cittadini, ma anche i veterani, dei quali, come abbiamo visto, Costantino aveva condannato il *latrocinium*[31].

Abbiamo accennato, parlando del furto di bestiame, alla costituzione di bande armate, formate soprattutto da pastori. Questo tema ha una stretta

[27] Serv. *georg.* III 408.

[28] Cassiod. *var.* VIII 32.

[29] *D.* XLVII 14,1.

[30] Cfr. NERI, *I marginali*…, 313-316.

[31] Cfr. NERI, *I marginali*…, 317-321; F.M. DE ROBERTIS, *Interdizione dell'*usus equorum *e lotta al brigantaggio in alcune costituzioni del Basso Impero*, "SDHI" 40 (1974), 67-98; A. RUSSI, *Pastorizia e brigantaggio nell'Italia centro-meridionale in età tardo-imperiale (a proposito di* C. Th. *IX 30, 1-5*, "MGR" 13 (1988), 251-259; E. MIGLIARIO, *A proposito di* CTh *IX, 30, 1-5: alcune riflessioni sul paesaggio italico tardoantico,* "Archeologia medievale" 22 (1995), 475-485.

affinità con quello al quale accenneremo ora, il rapporto fra povertà e brigantaggio[32]. I ceti inferiori non sembrano essere, ordinariamente, la principale area di reclutamento del brigantaggio, anche se lo sono spesso nelle sue rappresentazioni letterarie. I briganti che nella *Metamorfosi* di Apuleio rapiscono la fanciulla Carite giustificano davanti a lei la loro attività, facendo riferimento alla loro povertà[33]. Le fonti tardoantiche, come anche quelle di epoche precedenti, attribuiscono la scelta del brigantaggio anche ad altri ceti sociali, come i militari, disertori, ma anche, come in una costituzione probabilmente del 326[34], anche veterani, gli schiavi fuggiaschi, i pastori. Anche però per i disertori e gli schiavi fuggiaschi la scelta del brigantaggio non è, in tempi normali, quella principale. Nella maggior parte delle costituzioni imperiali che li riguardano[35], i *desertores* sono descritti come nascosti nelle case o nei fondi dei privati, protetti dai proprietari o dai loro intendenti, dei quali coltivano la terra o per conto dei quali esercitano la mercatura, ovvero vagano per le provincie dell'impero, presumibilmente spostandosi da un nascondiglio all'altro, senza che questo vagare sia associato esplicitamente ad attività criminose. Gli schiavi fuggiaschi trovano anch'essi frequentemente rifugio e protezione presso altri proprietari, che talora ne hanno incoraggiato la fuga o vengono impiegati come coloni da proprietari ai quali celano la loro identità – proprietari ai quali viene talora rimproverato di accogliere senza problemi degli sconosciuti – o si confondono nella plebe delle grandi città. Le cose cambiano quando la forza repressiva dello stato viene compromessa dalle invasioni barbariche. Le bande barbariche diventano talora un polo di attrazione per i ceti inferiori che cooperano con loro nei saccheggi e nelle violenze ai danni dei ceti abbienti. Si formano bande numerose, composte di sbandati di varia estrazione, come quella composta di schiavi fuggitivi e da un certo numero di liberi che insidia nel 414 Paolino di Pella a Bazas in

[32] Sul brigantaggio nel mondo romano cfr. B. SHAW, *Bandits in the Roman empire*, "P&P" 105 (1984), 3-52; ID., *Il bandito*, in A. GIARDINA (ed.), *L'uomo romano*, Roma 1989, 357 ss.; NERI, *I marginali…*, 367 ss.; K. HOPWOOD, *Bandits, élites and rural order*, in W. HADRILL (ed.), *Patronage in ancient society*, London - New York 1989, 171-187; C. WOLFF, *Les brigands en Orient sous le Haut Empire romain*, Roma 2003.

[33] Apul. *met.* IV 23. Sui briganti in Apuleio, cfr. T. ALIMONTI, *Letteratura e folklore. I* latrones *di Apuleio e i briganti di Propp*, "CCC" 7 (1986), 59-76; C. WOLFF, *L'enlevement de Charité (Apulée,* Métamorphoses*) et les témoignages épigraphiques*, "REG" 112 (1999), 253-258; V. MERLIER-ESPENEL, *La grotte des brigands dans les Métamorphoses d'Apulée*, in M.-C. CHARPENTIER (ed.), *Les espaces du sauvage,* Paris 2004, 201-222.

[34] *C. Th.* VII 20,7. I codici portano la data del 353, ma il personaggio al quale la costituzione è indirizzata, il *praefectus urbi Evagrius*, è probabilmente da identificare con il prefetto del pretorio omonimo del 326 (cfr. *PLRE* I 284-285; T.D. BARNES, *The new empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge, Mass. 1982, 131).

[35] Cfr. le costituzioni contenute in *C. Th.* VII 18.

Aquitania, secondo la sua stessa testimonianza[36] o ancora quella di sedicenti Unni che devasta il territorio tracico prima che Fravitta la distrugga, secondo la testimonianza di Zosimo[37]. Presumibilmente agli stessi ceti appartenevano gli *hostes Pannonii*, che Gerolamo afferma si erano uniti ad una coalizione di popoli barbarici che nel 409 avevano invaso e devastato la Gallia[38]. Coloro che si aggregavano ai barbari segnalavano talora i nascondigli di uomini e di beni, come avvenne a favore dei Goti di Fritigern da parte dei cercatori d'oro della Tracia, secondo la testimonianza di Ammiano Marcellino[39].

Un altro ambito criminale in correlazione con una situazione di povertà, come anche di schiavitù, è lo sfruttamento della prostituzione, anche se in questo caso i criminali non sono i poveri, ma coloro che approfittano della loro situazione di bisogno[40]. Non fu mai condannato nel mondo romano, anche sotto l'impero cristiano, l'esercizio della prostituzione, con l'esclusione di quella maschile: Teodosio I condannò addirittura al rogo gli uomini che si prostituivano a Roma nei *virorum lupanaria*[41]. Per tutto il IV secolo gli imperatori cristiani non presero alcun provvedimento nemmeno contro lo sfruttamento e l'organizzazione della prostituzione. Solo nei primi decenni del V secolo una costituzione di Teodosio II del 428 punì, stabilendo un principio di grande importanza, con i lavori forzati e con l'annullamento della loro potestà, la coazione alla prostituzione delle proprie figlie e delle proprie schiave da parte di padri e *domini*, alle quali vengono aggiunte anche donne povere ingaggiate per contratto[42]. Chi fra queste persone voglia affrancarsi da questa odiosa soggezione, può farlo chiedendo l'intervento delle autorità civili o del vescovo, ma non sappiamo se il principio enunciato da Teodosio sia stato accolto ed applicato anche in Occidente e naturalmente non possiamo non essere consapevoli delle difficoltà della sua applicazione. Gli sfruttatori delle prostitute, i lenoni, vennero espulsi da Costantinopoli dallo stesso Teodosio qualche anno dopo e lo stato rinunciò contestualmente all'esazione dell'imposta, *turpissimus quaestus*, che poneva lo sfruttamento della prostitu-

[36] Paul. Pell. *euch.* 333-336.

[37] Zos. V 22,3.

[38] Hier. *ep.* 123,15.

[39] Amm. XXXI 6,4-7.

[40] Sulla prostituzione nel mondo romano in generale, cfr. da ultimi T. McGinn, *Prostitution, sexuality and the law in ancient Roman world*, Oxford - New York 1998; Id., *The economy of prostitution in the Roman world*, Ann Arbor 2004; R. Flemming, Quae corpore quaestum facit. *The sexual economy of female prostitution*, "JRS" 89 (1999), 38-61; B.E. Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike*, Berlin 1998; C.A. Faraone (ed.), *Prostitutes and courtesans in the ancient world*, Madison 2006. Specificamente sulla prostituzione tardoantica, Neri, *I marginali…*, 200 ss.

[41] *Coll. Mos.* 5,3.

[42] *C. Th.* XV 8,2.

zione sullo stesso piano delle altre attività commerciali[43]. La criminalizzazione del lenocinio viene ribadita successivamente da Leone e da Giustiniano. Lo stesso Giustiniano però, presentando il suo provvedimento nella *Novella* 14, riconosce la sostanziale inefficacia nel tempo dei provvedimenti precedenti: i bordelli si sono espansi a macchia d'olio in tutta la città, senza rispettare nemmeno la vicinanza di luoghi di culto. Nello stesso documento l'imperatore traccia anche una sommaria sociologia della prostituzione costantinopolitana: il reclutamento avviene in tutto l'Oriente e riguarda fanciulle di umile condizione e di giovane o addirittura giovanissima età (addirittura al di sotto dei dieci anni) allettate dal regalo di un vestito o di un paio di scarpe, ma spesso con il consenso dei genitori, con i quali viene stabilito dai lenoni un regolare contratto di *locatio-conductio*. I regni barbarici in Occidente sembrano avere a questo riguardo una posizione più rigida di quella imperiale. I Vandali, secondo la testimonianza di Salviano di Marsiglia, che confronta il loro atteggiamento con l'inerzia in questo ambito dell'impero cristiano[44], chiudono i bordelli a Cartagine e impongono alle prostitute il matrimonio e la *lex Visigothorum* condanna severamente non solo lo sfruttamento domestico della prostituzione delle figlie e delle ancelle, ma anche le donne stesse che si siano lasciate sfruttare[45].

Le chiese, con l'organizzazione dell'assistenza ai poveri, con il controllo esercitato sulla loro moralità, e con la promozione della loro partecipazione alla vita della comunità, non solo nelle occasioni cultuali, ma anche nella loro mobilitazione contro eretici, scismatici, talora contro le intrusioni del potere politico, come anche nelle elezioni episcopali, esercitano un'azione importante di integrazione dei ceti inferiori, come in qualche misura degli schiavi stessi, nel contesto sociale, pur senza proporre alterazioni nei sistemi e nelle gerarchie sociali. Il rovescio della medaglia di questi fenomeni era però il coinvolgimento di questi ceti nei conflitti di natura religiosa e talora nelle loro violenze. In questo caso è però spesso impossibile intravedere una sociologia della partecipazione a questi episodi. La parte della comunità cristiana che vi era impegnata era spesso connotata come *plebs sancta* se era dalla parte di chi scriveva, e come *factio* nel caso contrario, all'interno della quale talora emergevano gruppi socialmente squalificati come gli s*arenarii* e i *fossores*, considerati responsabili delle violenze dei sostenitori di papa Damaso contro il suo oppositore Ursino[46]. In qualche

[43] *Nov. Theod.* 18.

[44] Salv. *gub.* VII, 95.

[45] *Lex Vis.* III 4,17.

[46] *Coll. Avell.* I 7. Cfr. da ultimo R. LIZZI TESTA, *Senatori, popolo, papi. Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004, 141 ss.

caso, come in quello della resistenza della chiesa milanese in età ambrosiana, all'ordine imperiale di cessione di una basilica alla comunità ariana, il *populus* cristiano poteva essere mobilitato addirittura contro il potere imperiale[47].

Al di fuori della chiesa ufficiale si creavano talora movimenti con caratteristiche eversive. Gregorio di Tours racconta di un abitante di Bourges, nella Gallia merovingia, che, presentandosi come un'incarnazione di Cristo ed avendo accanto a sé una donna alla quale aveva imposto il nome di Maria, aveva riunito intorno a sé una folla di ben 3.000 uomini con i quali compiva anche atti di brigantaggio, come l'assalto ai viaggiatori, il cui ricavato distribuiva poi ai poveri[48]. Il più rilevante tra i movimenti socialmente eversivi, i cui attori erano gli strati inferiori della società rurale è quello africano dei *circumcelliones*[49]. Il nome che a loro era dato dall'esterno (essi chiamavano sé stessi *agonistici*), nasceva, secondo la testimonianza di Agostino dal loro continuo vagabondare per le *cellae rusticanae* per approvvigionarsi di cibo[50]. È tuttavia controverso il significato di queste *cellae*. La storiografia si divide tra due interpretazioni: per alcuni le *cellae* sono abitazioni rurali presso le quali i *circumcelliones* avrebbero trovato occupazioni stagionali in campagna, per altri sono luoghi di culto, soprattutto dedicati ai martiri, *martyria* frequentati dunque per ragioni devozionali. Per alcuni (a partire da Saumagne e da Tengström) i *circumcelliones* sono lavoratori stagionali, mietitori (Saumagne) o raccoglitori di olive. Tengström identifica addirittura i bastoni dei quali si servivano per compiere le loro gesta violente con le pertiche utilizzate appunto per la raccolta delle olive. In realtà non c'è nessuna testimonianza che possa essere interpretata in questo senso, anzi, come mette giustamente

[47] Cfr. A. Lenox-Conyngham, *The topography of the basilica conflict of a.d. 385/386*, "Historia" 31 (1982), 353-363; T.D. Barnes, *Ambrose and the basilicas of Milan in 384 and 386,* "ZAC" 4 (2000), 282-299; Id., *Valentinian, Auxentius and Ambrose*,"Historia" 51 (2002), 227-237; L.M. Colish, *Why the Portiana?*, "JECS" 10 (2002), 361-372; C. Antognazzi, *Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae*, "ASR" 9 (2004), 271-297; E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand. Leben und Werk*, Stuttgart 2004, 170 ss.

[48] Greg. Tur. *Franc.* X 25.

[49] Cfr. C. Saumagne, *Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circumcellions d'Afrique*, "AHES" 6 (1934), 351-354; H.J. Diesner, *Methodisches und sachliches zum Circumcellionentum*, in Id., *Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1963, 53-90; E. Tengström, *Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politiche Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung,* Göteborg 1964; S. Calderone, *Circumcelliones,* "PP" 22 (1967), 94-109; W.H.C. Frend, *Circumcellions and monks*, "JThS" 20 (1969), 542-549; Z. Rubin, *Mass movements in late antiquity. Appearances and realities*, in I. Malkin - W.Z. Rubinsohn (edd.), *Leaders and masses in the Roman world. Studies in honor of Z. Yavetz*, Leiden - New York - Köln 1995, 164 ss.; Neri, *I marginali…*, 168-177; R. Cacitti, *Furiosa turba. I fondamenti religiosi dell'eversione sociale, della dissidenza politica e della contestazione ecclesiale dei Circoncellioni d'Africa*, Milano 2006.

[50] Aug. *c. Gaud.* I 28,32.

in rilievo Remo Cacitti in uno studio recente, la testimonianza di Agostino porterebbe al contrario ad escluderlo (*c. Gaud.* I 28,32: *ab agris vacans et victus sui causa cellas circumiens rusticanas*): i *circumcelliones* percorrevano le campagne non per lavorare, ma per trovare cibo[51]. È invece anche a mio avviso più probabile che si trattasse di asceti vagabondi che chiedevano cibo ai fedeli. Il passo agostiniano non sembra suggerire che le *cellae* fossero *cellae martyrum*, dato che vuole suggerire che la frequentazione delle campagne da parte dei *circumcelliones* era solo funzionale alla ricerca di cibo e dunque necessariamente comportava il vagabondaggio. Agostino oppone la figura dei veri monaci a quella dei *circumcelliones*[52]. Un'opera di attribuzione incerta, scritta probabilmente nel V secolo, il cosiddetto *Praedestinatus* parla dei *circumcelliones* come di figure simili ai monaci all'interno del movimento donatista[53]. Nondimeno i *circumcelliones* provenivano dagli strati inferiori della popolazione rurale della Numidia, ignoranti del latino ed estranei alla cultura cittadina: quando nel 410 il vescovo donatista di Ippona Macrobio vuole rivolgersi a loro si serve di un interprete punico[54]. E agli strati inferiori della popolazione rurale erano dirette le loro azioni socialmente eversive. Secondo la testimonianza di Optato di Milevi e di Agostino, essi costringevano i creditori, con minacce di violenza, a rinunciare all'esazione dei loro crediti; costringevano i padroni a scendere dai loro veicoli e a seguire a piedi i loro schiavi seduti al loro posto. In un lavoro recentissimo già citato, Remo Cacitti ha proposto una spiegazione suggestiva di questi atti e di queste idee, facendone l'interpretazione e l'attuazione di un ideale giubilare[55]. Il giubileo giudaico prevedeva ogni cinquanta anni il ripristino della situazione di fratellanza all'interno del popolo giudaico che nel frattempo fosse stata alterata dalle dinamiche economiche e sociali, dunque restituzione delle terre ai loro proprietari originari, cancellazione dei debiti, liberazione degli schiavi giudaici. All'ideale giubilare si era richiamato Gesù stesso commentando Isaia nella sinagoga di Nazareth e riferendo a sé stesso, come inviato da Dio, l'annuncio della liberazione degli oppressi nell'anno di grazia del Signore. I Padri interpretavano il richiamo di Gesù in chiave escatologica e spirituale. È suggestivo pensare che proprio in relazione ad una interpretazione letterale dell'annuncio giubilare della cancellazione dei debiti, Agostino, parlando del perdono dei peccati, parli con un linguaggio inconsueto (non ci sono altri esempi di quest'uso in fonti cristiane) di distruzione dei documenti debitori

[51] CACITTI, *Furiosa*…, 67 ss.
[52] Aug. *in psalm.* 132,2-3; *op. monach.* 28,36; *un. eccl.* 16,40 ss.
[53] *Praedest*. 1,69.
[54] Aug. *epist.* 108,5,14.
[55] CACITTI, *Furiosa*…, 39 ss.

e di *tabulae novae*[56]. Anche però accettando la tesi di Cacitti, non si può negare che l'attuazione concreta di segni come la cancellazione dei debiti e la liberazione degli schiavi avrebbe dato all'ideale giubilare che si annunciava una capacità di seduzione dei ceti inferiori e degli schiavi ai quali era rivolto.

I *circumcelliones* sono attestati per la prima volta negli anni '40 del IV secolo, quando il vescovo donatista Donato di Bagai fece appello a loro per contrastare la missione in Africa nel 346 di due inviati, Paolo e Macario, dell'imperatore Costante, con il compito di ristabilire l'unità della chiesa africana[57]. Poco prima vescovi donatisti avevano richiesto, per porre freno alla loro violenza, l'intervento armato di forze militari. La morte di molti di loro durante questa repressione, come più tardi nel corso della repressione ordinata da Macario, e la loro venerazione come martiri da parte donatista, cambiò probabilmente il loro rapporto con il movimento donatista. A partire da questo momento non sono più attestati leader autonomi del movimento, come lo erano prima *Axido* e *Fasir*, ma le loro azioni sono guidate da chierici donatisti e in qualche misura sotto il controllo dell'episcopato donatista. Le caratteristiche del movimento sono però tali che le loro azioni continuavano a sollevare imbarazzi nel popolo e nelle gerarchie donatiste nelle città e il loro atteggiamento anarchico a suscitare la riprovazione di intellettuali donatisti come Ticonio.

Per concludere non si può non far cenno, pur con la brevità richiesta dallo spazio di questa relazione, ad un altro grande movimento, del quale sono protagonisti in maniera preminente poveri di estrazione rurale, il movimento gallico dei *Bagaudae*[58]. Il movimento è attestato in Gallia e poi anche nella Spagna Tarraconese in due momenti diversi, separati da un lungo intervallo. La loro prima apparizione, assai breve, si colloca tra la morte dell'imperatore Carino e l'arrivo in Gallia di Massimiano Erculio che ha facilmente ragione

[56] Aug. *in psalm.* 94,4; *serm.* 87,9.

[57] Optat. III 4.

[58] Sui *Bagaudae* cfr. E.A. THOMPSON, *Peasant revolt in late Roman Gaul and Spain*, "P&P" 2 (1952), 11-23; L. CRACCO RUGGINI, *Bagaudi e Santi Innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio*, in E. GABBA (ed.), *Tria corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como 1983, 121-142; EAD., *Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la* Vita Baboleni, "Historia" 44 (1995), 100-119; R. VAN DAM, *Leadership and community in late antique Gaul*, Berkeley - Los Angeles - London 1985, 25-58; J. DRINKWATER, *Peasants and Bagaudae in Roman Gaul*, "EMC" 3 (1984), 349-371; ID., *Patronage in Roman Gaul and the problem of Bagaudae*, in A. WALLACE HADRILL (ed.), *Patronage in ancient society*, London - New York 1989, 189-203; ID., *The Bagaudae of fifth century Gaul*, in J. DRINKWATER - H. ELTON (edd.), *Fifth century Gaul: a crisis of identity?*, Cambridge 1992, 208-217; P. BADOT - D. DE DECKER, *La naissance du mouvement Bagaude*, "Klio" 74 (1992), 324-370; J.C. SANCHEZ LEÓN, *Los Bagaudas: rebeldes, demonios, martires: revueltas campesinas en Galia y Hispania durante el bajo imperio*, Jaén 1996; NERI, *I marginali…*, 400-440, 417; C.E. MINOR, *Reclassifying the Bacaudae*, "AncW" 28 (1997), 167-185; 30 (1999), 74-95; 33 (2002), 105-125; 35 (2004), 39-63.

dei ribelli. Di *Bagaudae* si sente ancora parlare in Gallia a partire dal 407 nelle Alpi Marittime e poi soprattutto nella Gallia settentrionale e nell'Aremorica e infine anche nella Tarraconese attorno alla metà del V secolo. Quale relazione si può ipotizzare tra i *Bagaudae* del III secolo e quelli del V e come spiegare il silenzio sul fenomeno nelle fonti del IV secolo? Come si spiega la varietà della localizzazione del movimento nella Gallia e nella Spagna del V secolo? Thompson spiega il silenzio sulla continuità del movimento bagaudico nel IV secolo con la genericità o la deliberata reticenza nelle fonti contemporanee. Se il carattere scarno dei *Breviaria* tardoantichi può dar ragione della mancata menzione di un movimento che non aveva più la virulenza e la pericolosità che aveva avuto alla fine del III secolo, che dire di Ammiano Marcellino, che parla a lungo della situazione gallica ed anche del brigantaggio gallico nell'età di Valentiniano I, che egli mette in parallelo, senza però dargli una specifica identità, con il brigantaggio dei *Maratocupreni* siriaci sotto il regno di Valente[59]? La ripresa del controllo del territorio da parte romana nel IV secolo può aver portato, se non alla scomparsa, al ridimensionamento del movimento che può dunque aver giustificato il silenzio delle fonti. Non a caso i *Bagaudae* riappaiono sotto l'usurpazione gallica di Costantino III e proseguono in un tempo di precario controllo del territorio gallico da parte delle autorità romane nella prima metà del V secolo. I *Bagaudae* del V secolo possono aver ripreso il nome e gli ideali politici e militari di un movimento che evidentemente non era stato dimenticato. Il nome di *Bagaudae* potrebbe derivare, come hanno affermato Badot e De Decker, da una radice celtica *bag** con il significato di combattimento. Il termine dunque significherebbe "combattenti"[60] e nel III come nel V secolo i *Bagaudae* infatti combattono insieme contro Romani e Germani, si può pensare in esplicito collegamento con tradizioni celtiche, e costituiscono, secondo la testimonianza contemporanea di Salviano di Marsiglia attorno alla metà del V secolo, un *tertium genus*, distinto da Romani e Germani[61]. I breviari del IV secolo, Eutropio ed Aurelio Vittore[62], insistono sul carattere rurale del movimento della fine del III secolo ed il contemporaneo retore gallico Mamertino definisce i *Bagaudae monstra biformia*[63], contadini e pastori ed insieme fanti e cavalieri, che imitano i barbari nel devastare i loro stessi campi (*cum hostem barbarum suorum cultorum rusticus vastator imitatus est*)[64], un'espressione che, pre-

[59] Amm. XXVIII 2,10-11.
[60] Badot - De Decker, *La naissance…*, 326-328.
[61] Salv. *gub.* V 22.
[62] Aur. Vict. *Caes.* 39,17; Eutr. IX 20,3.
[63] *Paneg.* II (X) 4,3.
[64] *Ibid.*

sa alla lettera (*suorum cultorum vastator*) potrebbe essere interpretata come una coloritura in registro paradossale, in una descrizione totalmente negativa da parte del panegirista dei nemici di Massimiano, di una tecnica di terra bruciata, all'interno dell'impiego di tecniche di guerriglia contro gli invasori germanici[65]. Non si tratta però di rivolte contadine, di *jacqueries*: basterebbe ricordare che contro di loro si mobilitò alla fine del III secolo lo stesso Massimiano Erculio; nel 407 bloccarono sulle Alpi Marittime l'esercito romano comandato da Saro di ritorno dalla Gallia dove aveva combattuto inutilmente contro l'usurpatore Costantino III, impadronendosi del suo bottino[66], e nel V secolo in Spagna combatterono contro i *Bagaudae* generali di primo piano, come il *dux utriusque militiae Asturius*, nel 442[67], ed il suo successore Merobaude, l'anno seguente[68]. Mobilitazioni così cospicue ed organizzate non potevano presumibilmente verificarsi in Gallia senza la partecipazione dei grandi proprietari e delle loro clientele[69]. Un movimento di tipo "bagaudico" potrebbe essere visto in quello capeggiato dall'usurpatore *Proculus*, nella narrazione dell'*Historia Augusta*, sotto il regno di Probo, che arma 2.000 tra i suoi servi e clienti conducendo contro gli Alemanni un'attività di guerriglia[70]. I *Bagaudae*, almeno nel V secolo, non sembrano avere un'organizzazione centralizzata, ma appaiono guidati da leaders locali, *principes*, anche se potevano dar luogo a raggruppamenti più ampi guidati da un leader riconosciuto, secondo le tradizioni celtiche. Questo avvenne nell'Aremorica nel 435 in cui il leader dei *Bagaudae* Tibatto aveva sotto di sé *principes* dotati di una relativa autonomia[71]. Nella Tarraconese Basilio è il leader dei *Bagaudae* della città di *Tyriasso*; Merobaude sconfigge i *Bagaudae* di Aracelli[72]. Il movimento o forse i movimenti bagaudici però attirano da tutta la Gallia schiavi ed appartenenti a ceti che si avvertono oppressi, poveri e *pauperes*, piccoli proprietari oppressi dal fisco e dai proprietari maggiori. La *Chronica Gallica* ricorda che quasi tutti gli schiavi gallici (*paene omnia Galliarum servitia*) si unirono ai *Bagaudae*[73]. In certe regioni, come l'Aremorica, si poteva dire che tutto il popolo partecipava alla ribellione bagaudica[74].

[65] Sulla tattica della terra bruciata e sulle tattiche di guerriglia celtica contro i Romani di Cesare, cfr. A. DEYBER, *La guerrilla gauloise pendant la guerre des Gaules (58-50 avant J.C.)*, "EC" 24 (1987), 145-183, part. 170-171.

[66] Zos. VI 2,4.

[67] Hyd. *chron.* 128 = *Chron. min.* II 24.

[68] Hyd. *chron.* 142 = *Chron. min.* II 25.

[69] Questa è anche la tesi di VAN DAM, *Leadership…*

[70] Hist. Aug. *quattr. tyr.* 12-13.

[71] *Chron. Gall.* 119 = *Chron. min.* I 660.

[72] Hyd. *chron.* 142 = *Chron. min.* II 24; 25.

[73] *Chron. Gall.* 117 = *Chron. Min.* I, 660.

[74] Constantius *vita Germ.* 7,40.

ASTROLOGIE ALS EINSPRUCH – ABER GEGEN WAS?

ALFRED SCHMID

Antike Astrologie hatte ihrer ganzen Anlage nach in mindestens drei Hinsichten ein enormes ‚subversives' Potential: sie war anti-politisch, anti-historisch und sie war anti-rational. Zugleich wurde sie zur Komplizin des Politischen, zur fatalen Sanktion des Historischen und zur Apotheose des Rationalen. – Ich bitte um Nachsicht, wenn ich diesen höchst widersprüchlichen Befund nicht erschöpfen, sondern nur etwas anschaulich machen kann. Dabei gehe ich vom „Irrationalen"[1] der Astrologie aus und damit von einer vornehmlich griechisch geprägten Konzeption des Rationalen: Was ich im Folgenden das „Rationale" nenne, das kann ich nur umreissen: ich gehe von der Auffassung aus, nach der das Rationale entscheidend durch die spezifische Öffentlichkeit griechischer Polis-Kollektive geprägt wurde[2], und betrachte es also (mit J.-P. Vernant)[3] als *„fille de la polis"*, möchte auch, nach dem vorzüglichen Gegenstand seiner Objektivierung, von griechischer φύσις-Rationalität sprechen[4]. Gemeint ist die Reduktion der umgebenden Welt auf die reine Phänomenalität, auf die Erscheinung für ein politisch autonom gewordenes und damit kollektiv massgebliches Subjekt (samt den selbst nicht erscheinenden Ursachen und konstruktiven Strukturen dieser Erscheinungswelt). Diese Rationalität setzt ein „autonomes" Subjekt voraus, das der objektivierten Welt *seiner* Wahrnehmung die Regeln *seiner* Vorstellbarkeit als Evidenz des Plausiblen aufzwingt; die Form seiner Autonomie ist politisch: sie konnte nur in einem anti-monarchischen Kollektiv entstehen und gedeihen. Den monarchischen Gesellschaften von Altchina bis Mesopotamien fehlt offenbar ein adäquates Pendant zum griechischen Konzept einer φύσις[5]; di-

[1] E.R. DODDS, *Die Griechen und das Irrationale*, Darmstadt 1970 (engl. 1966), 131ff.

[2] Ich möchte das an anderer Stelle als eine „historio-politische" Rationalität gegenüber anderen möglichen Formen der Rationalisierung ausführlicher definieren.

[3] *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, 131ff.

[4] Dazu ausführlicher A. SCHMID, *Naturbegriff und griechische Polis*, in *Acta Mediterranea Tartuensia* (im Druck).

[5] Mesopotamien: F. ROCHBERG, *The Heavenly Writing. Divination, Horoscopy, and Astronomy in Mesopotamian Culture*, Cambridge 2004, 39 (mit weiterer Lit.); Israel: I.A. BEN YOSEF, *The Concept of*

es schon deshalb, weil es in ihnen nicht auf das beistimmende Dafürhalten vieler Subjekte entscheidend ankam. Nach den Prämissen der Physis-Rationalität ist das politisch autonome, bestimmende und verantwortliche Subjekt die einzige Instanz geworden, die frei intendieren kann: selbst wo die „Natur" als göttlich aufgefasst wird, müssen sich ihre Agentien der strikten Folgerichtigkeit der Evidenz für die Wahrnehmbarkeit und verallgemeinerte Vorstellbarkeit durch den Menschen unterwerfen. Es ist kein Zufall, dass die griechischen φυσικοί als erste Vertreter dieses Rationalen mit den „anthropomorphen" Göttern Homers auf Kriegsfuss standen: diese waren nicht nur unmoralisch, sie hielten sich vor allem nicht an die Regeln, denen natürliche Erscheingsabläufe zu entsprechen hatten[6]. Dass die Relationen natürlicher Himmelskörper andere, sublunare Prozesse verursachen sollten, das war griechisch gedacht und dadurch unterscheidet sich griechische Astrologie von allen anderen Astrologien, die in Mesopotamien und China Bestandteil einer monarchischen Bürokratie gewesen sind, der eben nicht eine autonome Welt des Menschlichen, sondern ein „Mandat des Himmels" das Politische war[7].

Es kann heute als gesichert gelten, dass die griechische Astrologie im ptolemäischen Ägypten im 2. Jhdt. v. Chr. entstanden ist[8], wobei ein Transfer babylonischer Omentechnik, der sich in aussergriechischen Quellen auf ägyptischem Boden nachweisen lässt[9], vorauszusetzen ist. Es war eine hochsynkretistische Neuschöpfung, bei der Ägypten für die griechische Seite das (hermetistische) Milieu und zugleich den tempelnahen Nimbus einer östlichen Weisheit hergab, die jeder historischen Objektivierung überlegen schien[10]. – Die ersten griechischen Texte der Astrologie lassen den Anspruch

Nature in Judaism, Cape Town 1986; China: G.E.R. LLOYD - N. SIVIN, *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven 2002, 199f.

[6] Die „alte Ausnahmestellung des Göttlichen" (so J. MANSFELD, *Die Vorsokratiker*, I, Stuttgart 1983, 42, im Kommentar zu Thales) sei „vorüber", während doch die Götter Mesopotamiens selbstherrlich ihre „Dekrete" erliessen und in himmlischer Schrift für Land und König sichtbar werden liessen (ROCHBERG, *The Heavenly*..., 50f.; A.L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia*, Chicago 1977, 201ff., zu „*šimtu*"); wobei dort allerdings die ominösen Erscheinungen keine natürlichen „Ursachen" gewesen sind: (F. ROCHBERG-HALTON, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: the lunar eclipse tablets of Enuma Anu Enlil* ["AOF" Beiheft 22], Horn 1988, 12).

[7] Ebenso unterscheidet sich griechische Astronomie von allen anderen Astronomien durch ihre durchgehende Objektivierung des Kosmos zum geometrisierbaren Modell; sie hat den Kosmos als sphärisch perfektes Naturding theoretisiert, das auch dort ein solches Ding blieb, wo es zum „sichtbaren Gott" erklärt wurde.

[8] D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bīkāner*, Roma 1997, 21-29.

[9] A. JONES, *Astronomical Papyri from Oxyrhynchos*, Philadelphia 1999; P. DERCHAIN, *Au temps des astrologues*, in C. BONNET - A. MOTTE (ed.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles 1999, 117-130; H. HUNGER - D. PINGREE, *Astral Sciences in Mesopotamia*, Leiden 1999, 31.

[10] Und welcher daher schon Platons weiser Solon im *Timaios* seine Kunde über die Ursprünge eines

auf unmittelbar göttliche Offenbartheit ihrer technischen und methodischen Grundsätze erkennen[11]; wo der Hinweis auf eigenes Gotteserlebnis fehlt, geht mindestens die Basis der Kunst auf gottnahe, göttliche oder priesterkönigliche Figuren zurück: Nechepso, Petosiris, Hermes-Thoth, Abraham, Zoroaster oder auch Orion sind Namen die etwa beim Astrologen der Antoninenzeit Vettius Valens auftauchen – irritierend ist aber der Umstand, dass unter den besprochenen Autoren des Valens zugleich die „Crème" der griechischen mathematischen Astronomie aufmarschiert: von Euktemon über Aristarch bis zu Hipparch fehlt keiner der glänzenden Namen[12], die zu den Koryphäen einer Rationalisierung zählen, für welche die Astronomie im Hellenismus zum Paradigma wurde. Es ist daher nachvollziehbar, dass ein Pionier der Erforschung antiker Astrologie, Franz Boll, sagen konnte, die Astrologie habe „Wissenschaft und Religion zugleich"[13] sein wollen. Das klingt in unseren Ohren wie ein romantisches Programm, aber es hat dem Ptolemaios von moderner Seite den Vorwurf eingetragen, dass er ein „Verräter"[14] gewesen sei oder seine intellektuellen Fähigkeiten „missbraucht"[15] habe. Der Ärger über eine unsaubere Anwendung rationaler Methodik hat sich schon in der Antike artikuliert[16]. – Während die Schreiber-Gelehrten in Mesopotamien, die seit der Achämenidenzeit Durchbrüche in der Mathematisierung astronomischer Periodizitäten erzielen[17], offenbar nie in Konflikt mit der Omen-Ritualität geraten, in deren institutionellem Rahmen sie ausgebildet und bezahlt wurden ähnlich wie ihre Kollegen in China[18], sind die uns fassbaren antiken Astrologen Teil einer autonomen, unkontrollierten Öffentlichkeit mit dezidiert anti-monarchischer Tradition: in ihr sei, nach J.-P. Vernant, der „Philosoph" als orientierende Instanz an die Stelle des königlichen Vermittlers zwischen

wahreren, alternativen (und anti-historischen) Athen verdankt hatte: A. SCHMID, *Augustus und die Macht der Sterne*, Köln - Weimar 2005, 132ff.

[11] Vettius Valens, Thessalus, Nechepso, Manilius etc. Vgl. J. KOMOROWSKA, *Vettius Valens of Antioch. An intellectual monography*, Kraków 2004, 159ff.; 214ff.; SCHMID, *Augustus...*, 185; 187 zum „Pseudo-Offenbarungsstil".

[12] KOMOROWSKA, *Vettius...*, 151 A 2.

[13] F. BOLL - C. BEZOLD - W. GUNDEL, *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Berlin 1926, 72.

[14] George Sarton zitiert bei T. BARTON, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomy and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbour 1994, 28.

[15] A.A. LONG, *Astrology: arguments pro and contra*, in J. BARNES *et al.*, *Science and Speculation. Studies in Hellenistic theory and practise*, Cambridge 1982, 178 („misused").

[16] Favorinus bei Gell. XIV 1,4; vgl. generell zur antiken Kritik LONG, *Astrology...*, *passim*.

[17] ROCHBERG, *The Heavenly…*, 23ff.; O. NEUGEBAUER, *The Exact Sciences in Antiquity*, New York 1969, 101f.; 145ff.

[18] U. KOCH-WESTERNHOLZ, *Mesopotamian Astrology. An Introduction to Babylonian and Assyrian Celestial Divination*, Kopenhagen 1995, 56-73; D. BROWN, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, Groningen 2000, 33-52 und sonst; LLOYD - SIVIN, *The Way…*, 25f.; J. NEEDHAM, *Astronomy in ancient and medieval China*, in F.R. HODSON (ed.), *The Place of Astronomy in the Ancient World*, Oxford 1974, 72; 77f.

der normativen Ordnung der Welt und der Ordnung der Gesellschaft getreten[19]; was immer als Verbindlichkeit für alle[20] artikuliert werden kann, das wird hier von unbeamteten Instanzen vertreten, und diese sind die subjektiven Vertreter eines autonomen Dafürhaltens, welches die Welt als das *ihm* Erscheinende objektivieren und rationalisieren kann nach der alleinigen Massgabe einer möglichst transparenten Methodik und Plausibilität für andere Subjekte. Der 'rationalisierende' *„maître de vérité"* entwickelt neue Leitbegriffe, die seinen 'autonomen' Status und die persönliche Anstrengung und Verantwortlichkeit (die der Verantwortlichkeit eines Publikums von Entscheidungsträgen entspricht) unterstreichen – etwa τὸ σαφές[21], ἔλεγχος, πεῖρα, δοκιμασία, αὐτοψία[22]. Diese Liste von Leitbegriffen habe ich nicht einem Werk über Thukydides, sondern einem Buch über den Astrologen Vettius Valens entnommen, der sich auch gegen die obskure ποικιλία und gar γοητεία der Vorläufer und für ἀκρίβεια und σαφήνεια[23] seiner siegreichen Methode der Berechnung menschlicher Lebenszeit ausspricht[24]. – Es ist also gar nicht zu bezweifeln, dass Vettius Valens einen „rationalen Diskurs" (wie man heute sagen würde) zu führen beansprucht hat[25]; auch die stolze Parole *ratio omnia vincit*[26] findet sich im astrologischen Lehrgedicht des Manilius.

Antike Astrologie ist nicht im Auftrag von Königen entstanden und sie war niemals Teil einer öffentlich-politischen Ritualität. Die ersten traditionsbildenden Schriften der griechischen Astrologie (unter dem Doppelpseudonym Nechepso und Petosiris) wollen *selber* der Ausfluss von 'hyperkönigicher' Inspiration sein[27]: Nechepso wäre ein idealer König der Vorzeit gewesen, der alles Irdische verachtet und sich dem οὐρανοβατεῖν[28] zur Erleuchtung der Menschheit gewidmet habe. Er ist der ideale Weise, die Alternative auch zu jedem vorhandenen Königtum, der mit den himm-

[19] J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris 1974, 114: „on voit le philosophe prendre en charge les fonctions qui appartenaient au roi-prêtre au temps où, nature et société étant confondues, il ordonnait à la fois l'un et l'autre".

[20] Etwa im Sinne des herakliteischen ξυνόν: DK 22 B 2; B 114; weitere Belege zur Verwendung von ξυνόν bei M. DETIENNE, *Les Maîtres de Vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 2006², 165 A 1.

[21] KOMOROWSKA, *Vettius*..., 21 A 15.

[22] KOMOROWSKA, *Vettius*..., 193.

[23] KOMOROWSKA, *Vettius*..., 178f.

[24] Wobei dieser Anspruch offenbar zu jener Zeit typisch für mathematisches Schrifttum war (*ebd.*).

[25] Vgl. etwa Vett. Val. VI 8,15-22.

[26] Manil. IV 932.

[27] Für Valens ist auch Königtum bedeutungslos, *„compared to the god-like knowledge granted man by astrology/astronomy"* (M. RILEY, *A Survey of Vettius Valens*, im Internet: http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/PDF_folder/VettiusValens.PDF [verifiziert 20.1.2009], S. 3).

[28] KOMOROWSKA, *Vettius*..., 161.

lischen Mächten in einsamer Nacht[29] konferiert – dieser 'eingeweihte' Anonymus, der im Geiste den Himmel beschreitet, sieht einem griechischen Philosophen ähnlicher als einem realen König, den er gerade ersetzen soll, und er autorisiert sich selbst. Dass er dazu ein erlauchtes Pseudonym wählt, belegt den vermittelnden Anspruch dieser berechnenden Kunde, die das Menschliche mit dem Aussermenschlichen kosmischer Anordnungen verbinden will. – Nun ist die ominöse Zuständigkeit 'astronomischer' Erscheinungen für Land, Volk und Herrscher ein bekanntes Phänomen. Auch griechische Astrologie kennt diese 'universale' Prognostik, aber was sie besonders bezeichnet, das sind Prognosen auf individuelle Zeitpunkte, insbesondere der Geburt von Individuen. Obschon sich erste astrologische Geburtsomina seit Ende des 5. Jhdts. in Mesopotamien finden (während traditionell die Gestirnsomina König und Reich betrafen wie in Altchina[30]), hat erst griechische Astronomie die Methoden exakter Geometrisierung eines Zeit-Orts-Punktes entwickelt, die es erlaubten, in einem 'kosmischen Formular' das Individuelle mit grosser Genauigkeit abzubilden (der ὡροσκόπος markiert exakt den Ort des Himmels, der an einem örtlich definierten Horizont zu einem historisch einmaligen Zeitpunkt aufgeht[31]). Man könnte antike Astrologie als eine 'Theologie der Natalität' bezeichnen, weil sie ein Individuum im Moment des Eintritts in die Erscheinung zur 'Individualität' eines astronomischen Horizontes objektiviert, und damit *unmittelbar* aus kosmischen, göttlichen und zugleich natürlichen Signifikanten zusammengesetzt sein lässt. Wobei es für diese Zuständigkeit des Himmels keines königlichen Vermittlers, ja überhaupt keiner Ritualität mehr bedurfte. Sie wurde durch eine rationale Operation hergestellt, die eigentlich jeder aus Handbüchern erlernen konnte[32]. Die römischen Kaiser haben denn auch seit Augustus die Astrologen vor allem zur Deutung des ominösen Augenblicks ihrer eigenen erlauchten Natalität gebraucht, eines Augenblicks, den ein kosmisches Formular deutbar werden liess als Beleg für eine Destination zum Weltherrscher, die jenseits aller politischen Instanzen feststand und daher so zwingend war, wie ein Naturgesetz. Eine Astrologie, in welcher das

[29] BOLL - BEZOLD - GUNDEL, *Sternglaube*..., 23f.; W. GUNDEL - H.G. GUNDEL, *Astrologumena. Die astrologische Literatur der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966, 27-36.

[30] Erste Geburtsomina: A. SACHS, *Babylonian Horoscopes*, "JCS" 6 (1952), 49-74; 'politische' Bindung von Astrologie: ROCHBERG, *The Heavenly*..., 61; BROWN, *Mesopotamian*..., 42ff. (Mesopotamien); N. SIVIN, *Science in Ancient China*, Aldershot 1995, VI, 181 (China).

[31] Er wird modern als der „Aszendent" bezeichnet.

[32] Auch wenn Vettius Valens nach eigener Angabe nach Alexandria reisen musste, wie ja seit Solon und Pythagoras alle richtigen griechischen Weisen Ägypten besucht haben mussten. Vgl. zu Valens' Ägyptenreise KOMOROWSKA, *Vettius*..., 248-259; DIES., *The Lure of Egypt*, in N. CAMPION *et al.* (eds.), *Astrology and the Academy*, Bristol 2004, 147-158.

Göttliche als „natürliche“ Objektivation berechnet werden konnte, passt gut zu einer Monarchie, die in einem antimonarchischen Milieu legitim sein musste. Astrologie und römisches Prinzipat ähneln sich darin, dass sie mythiko-rationale oder mythistorische Phänomene sind; sie belegen ein Comeback mythischer, anti-rationaler, antihistorischer oder sogar antipolitischer Inhalte in einem Horizont, dem das Rationale Ausdruck politischer Autonomie des Menschlichen war, das keinen monarchischen Mittler brauchte, weil es *seine* gesellschaftliche Ordnung nicht einer göttlich übermächtigen Welt verdankte.

Die Probleme von „postkonstitutionellen“ Monarchien (mit dem Ausdruck Eric Voegelins[33]) sind hier nicht mein Thema. Aber dass sich griechische Intellektuelle seit dem 4. Jhdt. v. Chr. von der Demokratie als der konsequentesten Form politischer Autonomie des Menschlichen abgewandt haben, spielt für eine Astrologie, die in Griechenland keine indigene Tradition zur Basis hatte[34], eine Rolle. Denn es ereignete sich in ihren Kreisen etwas, das man als echten „Paradigmenwechsel“ bezeichnen sollte, durch welchen das Rationale selbst auf ein neues (und „kosmisches“) Fundament gestellt wurde. Ich habe das als „deszendente“ Fundierung des Rationalen bezeichnet, nach einem Handbuch zum politischen Denken des Mittelalters[35], worin „aszendente“ (aus der Gesellschaft aufsteigend) und „deszendente“ (quasi vom Himmel herabsteigende) Legitimierung von Herrschaft unterschieden werden. Der „deszendente“ Fall (anhand mittelalerlicher Krönungsrituale gut zu illustrieren) ist für Monarchien die Regel. Bei Platon und Aristoteles kann man nun von einer ‘deszendenten Ontologie’[36] sprechen, die sich seit dem „Timaios“ mit einer kosmologischen Modellvorstellung verbindet, die in der Folge zum sogenannt „ptolemäischen“ Weltbild austheoretisiert wurde[37]. Der Bereich der Himmelssphären wurde dabei zur Objektivation des schlechthin Wirklichen oder Essentiellen, des schlechthin Denkbaren und Rationalen. Platon hat ja im Timaios, dem meistkommentierten Prosawerk der Antike[38], das Denken überhaupt zur

[33] Vgl. dazu SCHMID, *Augustus*..., 55-64 zu E. VOEGELIN, *Rez.* L. STRAUSS, *On Tyranny*, “The Review of Politics” 9 (1949), 241-244.

[34] E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternglauben*, Leipzig 1916.

[35] W. ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth 1970, 12f.

[36] L. SCHÄFER unterstellte Platon (im *Timaios*) gar eine „politische Astrologie“: *Herrschaft und Vernunft in Platons* Timaios, in L. SCHÄFER - E. STRÖKER (Hgg.), *Naturauffassungen in Philosophie, Wissenschaft und Technik*, I, Freiburg 1983, 76.

[37] A. SCHMID, *Das ptolemäische Weltbild*, in A. LOPRIENO (Hg.), *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart*, München - Leipzig 2006, 127-149.

[38] H. DÖRRIE - M. BALTES, *Der Platonismus in der Antike III (Der Platonismus im 2. und 3. Jhdt.)*, Stuttgart 1993, 209.

Mimesis astronomischer Fundamentalbewegungen erklärt[39]; „Denken" war eine kosmische Konstante, deren Gegebenheit allem menschlichen Reflektieren vorauslag, und Aristoteles in seiner Theologie des weltbewegenden νοῦς nahm intelligente Sphärenbeweger an, welche gleichsam den noëtischen Impuls des sich selbst denkenden Denkens in die sublunaren Sphären vermittelte. Das Rationale war das Wirkliche, sein Name war „Leben"[40], und die Beseelung, Bewegtheit und Denkbarkeit der Welt kam als Geschenk neidloser Providenz vom Himmel herab. Der Bereich astronomischer Objektivierung wurde zur Theophanie des Rationalen und zur Metapher einer neuen Frömmigkeit griechischer Intellektueller – die Stoa vorab hat diese Kosmosfrömmigkeit, die zugleich eine Deifizierung des λόγος war, dogmatisiert, simplifiziert und zu einem entscheidenden Fundament hellenistischer „Weltanschauung" gemacht. Man kann das, nach Joseph Moreau[41], als antike „Physiko-Theologie" bezeichnen; entscheidend ist ihre kosmosfromme Ausrichtung, in deren Rahmen ein unmittelbarer Platonschüler die Planeten (als „schönste ἀγάλματα des Göttlichen") mit den griechischen Götternamen bezeichnete, die wir alle in latinisierter Form noch kennen[42].

Griechische Intellektuelle wollten sich neu (und zwar „theologisch"[43]) definieren – und haben damit einen ungeheuren Einfluss ausgeübt. – Erfolg und intellektuelle Akzeptanz von Astrologie in der antiken Welt sind ohne diese kosmo-theologische Wende nicht zu verstehen, die ihrerseits eine polemische Komponente hatte: als Einspruch gegen die radikal anthropozentrischen und dezidiert anti-teleologischen sogenannten „Kulturentstehungslehren" des 5. Jhdts. aus dem Umkreis der Sophistik, in denen der Mensch als ein genialer Autodidakt erscheint, der sich von allen anderen Lebewesen „abgesondert" habe, eine eigene Welt der τέχναι und νόμοι geschaf-

[39] Von Himmelsäquator und Ekliptik nach *Tim.* 35b; 37a; dazu W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965, 383ff.

[40] *Met.* 1072b; zum Ganzen A. SCHMID, *Der Himmel als Präsenz des Ursprungs. Intentionen antiker Physiko-Theologie*, in E. ANGEHRN (Hg.), *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, Berlin - New York 2007, 61-83.

[41] J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*, Paris 1939, 55ff.

[42] (Pseudo-)Plat. *epin.* 986a-b; 964a. Es ist eine eigene Frage, inwiefern bei dieser 'kosmischen Wende' in der Akademie des späteren Platon die Entdeckung neuer Mathematisierbarkeit astronomischer Welt-Konstanten, womöglich durch Kunde von babylonischen Erfolgen, eine euphorisierende Rolle spielte. Da nach Aristoteles überhaupt alle Bewegung mit „der Bewegung eines jener göttlichen Körper" des Himmels zusammenhing (*met.* 1074 18f.; 28f.), spielte hier wohl die erhoffte Möglichkeit eine Rolle, die Welt in ihrer kinetischen Prozessualität astrophysikalisch auf unantastbar rationale Grundlagen zu stellen.

[43] Plat. *resp.* 379a als erster Wortgebrauch von „Theologie"; siehe etwa W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, 4.

fen habe, Städte gründend, *sich* Führer und Gesetze gebend[44], die Sprache sich selber ausfindend[45], ein durchaus „kulturelles" Wesen, für das die Natur in ihrer kulturell unbearbeiteten Form eigentlich gar kein geeigneter Lebensraum ist[46]. Diese Aufassung, deren Wurzeln schon auf die Vorsokratik zurückgehen, geht von einer politischen Eigenweltlichkeit, einer kulturellen Autonomie des Menschlichen im Bereich der νόμοι aus, der von dem aussermenschlichen Gegenüber seiner Objektivierung als φύσις durchaus geschieden ist. Dagegen ist die platonische Anthropologie[47] ein fundamentaler und elaborierter Einspruch[48]. In der kosmosfrommen Vision des „Timaios" wird menschliche Autonomie entmachtet, wobei die Menschen im Auftrag eines neidlosen Demiurgen von den Planeten als den „neuen Göttern"[49] geschaffen werden, und zwar nach Massgabe des ideal rationalen Kosmos-Ouranos selbst – der Begriff der πρόνοια[50] tritt an geeigneter Stelle auf. Festugière wollte hier eine „religiöse Revolution"[51] erkennen, während doch nach Guthrie noch eben im 5. Jhdt. eine *„humanistic revolution"*[52] anzunehmen sei. Jedenfalls ensteht im 4. Jhdt. ein neuer teleologisch ausgerichteter und weltfrommer mentaler Horizont, in welchem Begriffe wie πρόνοια oder τύχη, εἱμαρμένη, *fatum* zur gängigen Münze werden und auf eine strikte Aussenleitung und Aussenbestimmung alles Menschlichen hinweisen. Bei Astrologen wie Valens findet sich schon eine ἱερὰ ἀνάγκη[53], oder der Hinweis, dass selbst die Götter schwören, die Dekrete der εἱμαρμένη für verbindlich zu achten[54], aber derlei konnte auch ein Stoiker, Mittelplatoniker oder ein Leser

[44] Archelaos, DK 60 A 4.

[45] Sophokles im ersten Stasimon der *Antigone*, sowie Diod. I 8,3f. Dazu C. UTZINGER, *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der Sophokleischen „Antigone" und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*, Göttingen 2003.

[46] Hippocr. *VM* 3,3-6.

[47] In einem Rahmen, der diese Antinomie von φύσις und νόμος entschärfen will, nach Plat. *leg.* 890d; dazu A. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismegiste II: Le Dieu cosmique*, Paris 1949, 280 A 1; W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, 70.

[48] Wobei man nicht vergessen wird, dass die hier bekämpfte Autonomie des Sonderwesens Mensch im demokratischen Athen einen „Sitz im Leben" hatte.

[49] Plat. *Tim.* 41a ff.; die νεοὶ θεοί nach 42d; zum Ganzen F. KARFIK, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München - Leipzig 2004, 117ff.; 139ff.

[50] *Tim.* 30c.

[51] FESTUGIÈRE, *La révélation*…, 202 (dazu SCHMID, *Augustus*…, 158ff.).

[52] W.K.C. GUTHRIE, *A history of Greek Philosophy, II: The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, 346f.

[53] IV 11,11 (zit. KOMOROWSKA, *Vettius*..., 216).

[54] IX 9,15 (zit. KOMOROWSKA, *Vettius*..., 237).

hermetischer Schriften unterschreiben[55]. Man darf sagen, dass ausgehend von der griechischen Metaphysik eine teleologische Physik, der eine teleologische Anthropologie[56] und Erkenntnislehre entsprechen sollten, zum Leitbild für rationale Orientierung wurde, wobei sich zugleich die Astronomie als *die* vorbildlich rationalisierte Naturwissenschaft etablierte[57]. Wenn in Platons Νόμοι einem jungen Mann gesagt wird, dass das All *„nicht um deinetwillen geworden ist, sondern du um seinetwillen"*[58], so ist dieser *kosmozentrische* Einspruch gegen die *Anthropozentrik* einer Bewegung, die man als „griechische Aufklärung" bezeichnet hat, der eigentliche Anfang der Geschichte antiker Astrologie.

Im Folgenden möchte ich auf einige Eigentümlichkeiten antiker Astrologie und ihr Verhältnis zur Politik eingehen. Ich habe schon auf den Wissenschafts-Anspruch hingewiesen, der schon dadurch entsteht, dass Astrologen in einem kritischen Horizont operieren mussten: so versucht etwa Valens das sogenannte Cannae-Argument (wonach Massenkatastrophen das Dogma einer Destiniertheit jedes Einzelnen widerlegen) seinerseits zu entkräften dadurch, dass er sich die Geburtszeiten von sechs vom selben Schiffbruch Betroffenen verschafft und anhand der einzelnen Horoskope akribisch demonstriert, dass sie alle zum Zeipunkt des Unfalls in einer „kritischen Phase" der Lebenszeit gestanden wären[59]. Valens versucht also, seine Thesen zu beweisen (und man bedenke, dass offenbar in altchinesischen Lehrbüchern zur Mathematik der Beweis, das *quod erat demonstrandum*, gar keine Rolle spielt[60]). Dass Valens zugleich, nach hermetischem Vorbild, auf göttliche Inspiration seiner Systematik Wert legt[61], ist ein Widerspruch, der aber in einem Klima, dem Philosophie als Betrachtung der providentiellen Natur, Gottesschau und Annäherung an das Unsterbliche galt, kaum allzusehr ins Gewicht fiel. – Als irrational galt den Kritikern der Astrologie ja nicht die Methodik, sondern deren 'unsinnige' Anwendung.

Es war nämlich nicht üblich, die Gesetzmässigkeiten der Evidenz einer

[55] Etwa dass *fato omnia fiunt* wird von Cicero als Ansicht Chrysipps wiedergegeben (*fat.* 20); von „Gesetzen des Schicksals" (νόμους τοὺς εἱμαρμένους) spricht Plat. *Tim.* 41e.

[56] Während noch im 5. Jhdt. ein „concept of progress" nachweisbar ist, das T. COLE, *Democritus and the sources of Greek anthropology*, Philadelphia 1967, 47, als „naturalistic and anti-teleological" bezeichnete.

[57] Die ja nach Platon auch von den Politikern des zweitbesten Staates zu erlernen war: *leg.* 894d-898e; 957d-e.

[58] *Leg.* 903c.

[59] Vett. Val. VII 6,127-163; dazu R. BECK, *A Brief History of Ancient Astrology*, Malden - Oxford 2007, 101ff.; KOMOROWSKA, *Vettius…*, 352ff.

[60] G.E.R. LLOYD, *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science*, Aldershot 2006, XIV 136f.

[61] KOMOROWSKA, *Vettius…*, 160ff.

dem menschlichen Subjekt objektiven Physis auf das frei intendierende menschliche Subjekt selbst zu übertragen. Zwar hat schon die frühe Historie das politisch-autonome Menschliche objektiviert, und Herodot wie Thukydides haben dabei determinierende Sinnvermutungen unterschoben – etwa den Daimon oder eine „menschliche Natur"[62] die dafür sorgten, dass auch geschehen *sollte*, was wirklich geschah. Das sind aber wohltuend abstrakte und das Menschliche bloss kollektiv betreffende Konzepte gewesen[63]. Griechische Astrologie ist dagegen deterministisch im Bezug auf das natal individuierte Subjekt selbst, dem die Welt zur natürlichen Erscheinung *für es selbst* geworden war, das also die Welt nach Massgabe ihrer Vorstellbarkeit *für es selbst* theoretisierte und rationalisierte, während es selbst, als das politisch frei intendierende *Subjekt aller Vorstellbarkeit*, durch diese Rationalität höchstens indirekt reflektierbar war: diese Bedingung griechischer φύσις-Rationalität kommt in der sophistischen Dichotomie von νόμος und φύσις erstmals zur Sprache. Weil die φύσις die objektive Erscheinung für ein intendierendes Subjekt ist, kann es in ihr keine Freiheit geben – die Mächte und Gestalten der Natur sind allesamt strikten, ihnen auferlegten Gesetzmässigkeiten unterworfen, sie sind das Determinierte eines Weltlaufs, der nach Parmenides von der Ananke überwältigt, nach Heraklit mit der Peitsche gehütet wurde[64]: er war durch eherne Gesetze gezwungen dazu, so zu erscheinen, wie er auch wirklich erschien[65]. Wenn nun diese rationale Determiniertheit der Physis auf den Bereich des intendierenden Subjekts übertragen wurde[66] musste es zu einem *clash* kommen, in welchem die stolze Autonomie dieses politisch „freien" Subjekts sich geradezu auflöste. Der eigentümliche Determinismus antiker Astrologie lässt sich gerade anhand der Schriften von astrologischen Praktikern (wie Vettius Valens und Dorotheus von Sidon) gut dokumentieren. Wenn spektakuläre Episoden aus der Historiographie uns immer wieder den Astrologen schildern, der nicht nur das exakte Todesdatum seines kaiserlichen Klienten, sondern auch sein eigenes unfehlbar vorausweiss – man denke an Thrasyllus und Tiberius[67] oder auch

[62] Dazu M. REINHOLD, *Human Nature as Cause in Ancient Historiography*, in DERS., *Studies in Classical History and Society*, Oxford 2002, 44-53.

[63] Prognosen, die das Menschliche möglichst kollektiv (und nicht den moralischen Willensentscheid) betrafen, waren auch im Mittelalter kein Problem – siehe nur Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae* III 95,5.

[64] DK 28 B 10; 22 B 11.

[65] Nicht zu Unrecht meinte W. KULLMANN, dass im Kosmos Heraklits „polizeiliche Überwachung" herrsche: *Antike Vorstufen des modernen Begriffs des Naturgesetzes*, in O. BEHRENDS - W. SELLERT (Hgg.), *Nomos und Gesetz*, Stuttgart 1995, 41.

[66] Und damit der νόμος-Bereich der φύσις-Rationalität unterstellt.

[67] Cass. Dio LVIII 27,3; SCHMID, *Augustus...*, 195 A 386.

noch an jenen Askletarion, den Domitian zur Widerlegung seiner Prognose, er selbst werde von Hunden zerrissen werden, extra verbrennen lässt, worauf ein Regen das Feuer löscht und die Hunde an den halbverbrannten Knochen doch noch ihr vorbestimmtes Werk tun müssen[68] – so belegt eine byzantinische Epitome des Werks des Thrasyllos, dass dieser Star unter den antiken Astrologen[69] in der Tat in autoritativer Weise über die Todesberechnung geschrieben hat. Ebenso wie der gewesene *praefectus Aegypti* Balbillus, Berater Neros wie Agrippinas[70], gerühmte Schriften zum Todeskalkül hinterlassen hat. Das erhaltene Werk des Vettius Valens gilt fast ausschliesslich dieser Obsession; dabei ist unter den kritisierten Vorläufern ein Ascletio, in dem man mit einigem Grund eben den Askletarion aus der makabren Episode in Suetons Domitian-Vita vermutet hat[71]. Kurz: das möglichst exakte Kalkül der Lebensdauer ist das *non-plus-ultra* der Kunst griechischer Astrologie gewesen. – Wirkungsvoller war wohl der Einspruch gegen Autonomie und Eigenmächtigkeit des Menschlichen kaum zu führen, wobei man aber doch festhalten muss, dass hier das Menschliche gerade der eigenen Rationalität zum Opfer gefallen ist.

Die Eigenart dieses Todeskalküls, für dessen ehrgeizige Akribie Vettius Valens die ausführliche Quelle ist, wird erst fassbar, wenn man dessen Fatalismus mit einer chinesischen Auffassung vom alles bestimmenden und hervorbringenden „Weg des Himmels" vergleicht. Für den Taoismus (dessen Hauptquelle Dschuang-Dsi etwa mit Aristoteles zeitgenössisch ist) ist der Weg des Himmels das wahrhaft Spontane[72], er bringt die tausend Wesen hervor (von denen der Mensch nur eines ist[73]), er ernährt, erneuert, tötet, individualisiert und wandelt sie, und der ideale König hat vor allem die Aufgabe, diesem himmlisch-spontanen Prinzip seinen Lauf durch sein „Nicht-Handeln"[74] zu lassen. Diesem chinesischen Vorstellen ist eine politische Autonomie ebenso fremd wie eine Freiheit, die „aszendent" aus entscheidungsmächtigen Subjekten aufsteigt. Man hat gerade Dschuang-Dsi als „An-

[68] Suet. *Dom.* 15,3.

[69] Er war zugleich der massgebliche antike Editor des platonischen Corpus; siehe F. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1954, 92ff.,; 99ff.; SCHMID, *Augustus*..., 355ff.; die Epitome: *CCAG* (= *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*) VIII.3, 99-101.

[70] Zu ihm CRAMER, *Astrology*..., 115ff.; SCHMID, *Augustus*..., 282 A 184; *CCAG* VIII.4, 223-238.

[71] KOMOROWSKA, *Vettius*..., 153; RILEY, *A Survey*…, 8, nach F. CUMONT in *CCAG* V.1, 205.

[72] *Tzu jan*: LLOYD - SIVIN, *The Way*…, 200; R. WILHELM (Hg.), Dschuang Dsï, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Düsseldorf 1974, 305: „das Selbstwirkende", „das Spontane".

[73] Dschuang Dsï: „As a term for the number of things we call them 'myriad', and mankind amounts to one of them": A.C. GRAHAM (ed.), Chuang-tzû, *The Inner Chapters*, London 1981, 145.

[74] Siehe etwa Dschuang Dsï 18,6: „die Alten beherrschten die Welt; was brauchten sie zu handeln? Sie liessen einfach die Kräfte Himmels und der Erde walten" (WILHELM [Hg.], Dschuang..., 149); LLOYD - SIVIN, *The Way*..., 225f.

ti-Rationalisten“[75] bezeichnen können: die Welt ist hier keine erscheinungsobjektive „Natur“, sondern im Gegenteil das spontane, generative Prinzip selbst (von dem jede menschliche Spontaneität nur abgeleitet sein kann). – Im Corpus des Dschuang-Dsi finden sich enorm kulturkritische, ja geradezu anarchische Passagen, ohne dass dabei die Monarchie als einzig mögliche politische Instanz in Frage gestellt würde. Auffällig ist die Verbindung von Fatalismus mit einem dezidierten Antideterminismus, der dem konstatierten Anti-Rationalismus entspricht (da sich der Weg des Himmels, Dao, nicht erkennen und wahre Erkenntnis nicht übertragen lässt[76]).

Generell lässt sich sagen, dass sich in China ebensowenig wie in Mesopotamien aus der ‘staatlich’ geförderten Astrologie ein Problem für eine Freiheit menschlichen Intendierens ergab. – Wenn die himmlischen Mächte ihre fatalen Zeichen kundtaten, so betrafen sie erstens kein menschlich autonomes Subjekt (da alles Sonderbare und Individuelle nach Dschuang-Dsi sowieso „vom Himmel“ stammte[77]), und man konnte ihnen mit geeigneten Ritualen begegnen. Die neuen griechischen Sterngötter aber waren rituell nicht erreichbar, hatten als göttliche Super-Physis nichts mit Gebräuchen und menschlicher Inszenierung zu tun – sie waren auf *autonome Weise* so zwingend wie die Evidenz eines geometrischen Lehrsatzes[78].

Wenn nun im Jahr 11 n. Chr. ein Edikt des Augustus gerade das Berechnen des Todes unter Strafe stellte (nebst dem Konsultieren von Astrologen ohne Zeugen und jeglicher Erkundigung nach der Nativität des Kaisers), so ist das Irritierende dabei[79], dass wohl der fest am Hof etablierte Astrologe Thrasyllos zu den Beratern bei diesem Beschluss gehört haben dürfte. Dass es sich hier nicht um ein Verbieten des Todeskalküls selbst handelte (dessen Koryphäe ja Thrasyllus war), sondern um eine Sicherung kaiserlichen Monopols und kaiserlicher Kontrolle über solche Kalküle (die ja nicht nur den Tod des Kaisers sondern auch den ‘geborenen’ Nachfolger errechneten), ist heute weitgehend akzeptiert[80]. Und Tiberius ist nicht der letzte Kaiser gewesen, welcher selber als Astrologe die Horoskope präsumptiver Rivalen erforschte: nach ihm ist sicher noch Hadrian selber astrologisch gebildet, die

[75] GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 9ff.

[76] GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 133; 159; 163 und sonst; *Tao te king* 1.

[77] GRAHAM (ed.), Chuang-tzû..., 64.

[78] Die Auffassung des Ptolemaios (*tetr.* I 1-3), dass eine Perfektion astrologischer Prognose unmöglich sei, da die zwingende geometrische Evidenz in der mangelhaft determinierbaren Sublunarzone auch nur mangelhaft wiedergespiegelt werden konnte, dürfte die Ausnahme und nicht die Regel unter praktizierenden Astrologen gewesen sei (anders BECK, *A Brief*..., 4ff.), deren Determinismus keine Idiosynkrasie, sondern ein ‘strukturelles’ Problem war.

[79] Nach der Vermutung schon F. CRAMERS, *Astrology*..., 249ff.

[80] Vgl. etwa M. TH. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager*, Frankfurt 1997, *passim*.

Quellen insinuieren es auch für Caracalla oder Titus[81], der nach Sueton in Betrachtung ihm vorliegender Horoskope angeblicher Thronprätendenten die Sentenz *„principatum fato dari"*[82] fallenliess.

Warum aber – da das Edikt des Augustus, solange es nicht ersetzt wurde, jederzeit aktualisiert werden konnte[83] – warum genügte das zu Ende des 3. Jhdts. nicht mehr, als Diokletian erstmals die Astrologie in jeder Form der Ausübung und Lehre verbot[84]? – Denn an die Herrschaft der τύχη, an die Übermacht einer *fortuna*, deren triumphierende Günstlinge die neuen römischen Monarchen allesamt waren, hatte man sich längst gewöhnt; und auch ein Trimalchio hatte sich sein Todesdatum vorsorglich vorausberechnen lassen[85]. Zudem war das römische Weltreich nun selbst die Realexistenz einer kosmischen Vorsehung, und der erste *princeps* gar deren astrologisch berechnete Inkarnation gewesen[86]. – Betrachtet man die astrologischen Quellen, so scheint es, dass sie das Menschliche durchaus in seiner Erscheinungsakzidenz und sozialen Performanz sozusagen fatal 'substantialisieren' wollen. Die Fragen, die für die Klienten kosmisch zu erhellen sind, betreffen mögliche soziale Stellung, Nutzung des Einflusses Mächtiger, Erfolg beim anderen Geschlecht[87], für Sklaven mögliche Freilassung und für die Herren das Auffinden verschwundener Sklaven und dergleichen[88]. Dazu sollen möglichst alle, auch die entlegensten Berufe und Fertigkeiten[89] durch den erhabenen Himmel vorgegeben und kausal 'verursacht' worden sein. Diese Astrologie beschreibt das Vorhandene, und zwar das sozial erscheinend Vorhandene und erhöht gerade *es* zur Bedeutsamkeit des von der göttlichen φύσις gemeinten. – Wenn der 19-jährige Octavian in Apollonia den Astrologen aufsuchte, musste er nicht erwarten, dass dieser etwa in seinem Horoskop eine fatal angelegte Möglichkeit eruiere, die mit der Lebenswelt, den Ambitionen und sozialen Vorurteilen der römischen Gesellschaft in ernsthafte Diskrepanz geriete. Was immer die Sterne ermöglichen, das stellt die soziale Vorhandenheit und imperiale Hierarchie einer Welt niemals in Frage,

[81] Tiberius: Cass. Dio LVII 19,3f.; Hadrian: *Hist. Aug. Ael.* 3,8-4,5; Caracalla: Cass. Dio LXXIX 2; Titus: Suet. *Tit*. 9,2.

[82] Suet. *Tit.* 9,1.

[83] Dazu im Überblick F. CRAMER, *Expulsion of Astrologers from Ancient Rome*, "C&M" 12 (1951), 9-50.

[84] *Codex Iustinianus* IX 18,2; dazu ausführlich FÖGEN, *Die Enteignung*..., 21ff.; 254-284 und sonst, sowie (teilweise kritisch zu Fögen) A. LOTZ, *Der Magiekonflikt in der Spätantike*, Bonn 2005, 89ff.

[85] Petron. 76.

[86] Dazu SCHMID, *Augustus*..., *passim*.

[87] Siehe RILEY, *A Survey*..., 13f.

[88] Doroth. I 10 (D. PINGREE [Hg.], *Dorothei Sidonii Carmen astrologicum*, Leipzig 1976, 34ff.).

[89] BECK, *A Brief*…, 66f. nach Firmicus Maternus; vgl. Manil. III 67ff.

in der selbst die Sterne nach Manilius *velut imperio*[90] ihren erhabenen Weg gehen. Wenn in Alexandria ein Astrologe gefragt wird[91], ob ein eingefangener junger Löwe gezähmt werden könne (nach einem Horoskop, das auf den Zeitpunkt der Frage berechnet worden ist), so musste der Klient nicht damit rechnen, über den Sinn solcher Abrichtung befragt zu werden. Und der Gott Mars verhindert es in einem Horoskop bei Vettius Valens, dass ein ambitionierter junger Mann, der schon die Gunst einer einflussreichen Frau ergattert hatte, das begehrte Amt eines Kaiserpriesters erlangen kann[92].

Nimmt man jene 'persönlichen Eigenschaften', die die Planeten hervorbringen sollen, zum Zeugnis, so sind sie 'psychologisch' erstaunlich unergiebig. Sie verschaffen den Horoskopeignern kaum 'originale Substanz', sondern lesen sich wie eine Folge sozialer Funktionen: niemand ist auf etwas angelegt, was als *persona* in dieser Gesellschaft nicht schon zur Verfügung steht[93]. – Diese Astrologie war am Vorhandenen und Phänomenalen ausgerichtet, das sie möglichst umfassend an himmlische Kausalitäten knüpfen wollte, und ihr oft konstatiertes methodisches Chaos[94] ist notwendige Folge davon. Vettius Valens errechnet die Lebenszeit aus Aufgangszeiten und Periodenzahlen von Tierkreiszeichen und Planeten. Der Tod, als bestimmte Begrenzung des Lebens, hat ein ganz rationales Gesicht, ist mit der Deutung der Eigenart des Nativen gar nicht verbunden und zur Funktion eines symmetriesüchtigen[95] Kalküls geworden. – Wie konnte also diese Astrologie der gesellschaftlichen Macht des Vorhandenen so zur Gefahr werden, dass sie seit Diokletian verboten und verdammt wurde?

Ich meine, dass der Grund in der Unvereinbarkeit der Elemente zu suchen ist, aus denen sie zusammengesetzt war. Denn der platonische göttliche Kosmos war konzipiert als die physikalisch inkarnierte Möglichkeit des Idealen; er war im Timaios so etwas wie der Beleg dafür, dass eine göttlich gerechte Ordnung-in-Bewegung die ontologische Basis für das Existieren des Menschen und seiner am Einen Guten ausgerichteten Rationalität war. Er war als der beste, gerechteste und intelligenteste Kosmos das astronomisch realexistierende Paradigma[96] der erhofften idealen Polis. Das heisst: dieser

[90] Manil. I 486.

[91] O. NEUGEBAUER - H.B. VAN HOESEN, *Greek Horoscopes*, Philadelphia 1959, No. L 483, S. 146.

[92] Vettius Valens, in NEUGEBAUER - VAN HOESEN, *Greek*…, No. L 151, S. 127.

[93] Wenn wir einmal davon absehen, dass unter römischen Aristokraten die Möglichkeit eines *dominus terrarum*, der nach Nigidius Figulus angeblich 63 v. Chr. im Sohn des Octavius *orbi natum* sei (Suet. *Aug.* 94,5), höchstens als eine Imago ihrer kollektiven *libido dominandi* schon vorhanden war.

[94] BARTON, *Power*..., 71ff.

[95] Symmetrie war schon das 'Markenzeichen' des platonischen Kosmos gewesen, dazu SCHMID, *Augustus*..., 133 A 57 (mit Belegen); 305ff.

[96] Plat. *resp.* 592b: παράδειγμα ἐν οὐρανῷ (τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν).

Kosmos als göttlich umgreifende Physis war als der Gerechteste letztlich moralisch, war sogar Vorbild für das richtige Handeln[97]. Wenn aber nun die platonischen Sterngötter (wie die aristotelischen Sphärenbeweger fromme Gehilfen des weltkonstruktiven Prinzips) mit echter mythischer Potenz (aus der babylonischen Anschauungswelt) versehen wurden, gab es ein Problem: denn der astrologische Mars war wie der babylonische Sturmgott und „Würger" Nergal eine höchst aussermoralische Grösse. Er war moralisch-politisch ebensowenig zu domestizieren wie etwa die „Wohltäterin" Venus, welche schlecht aspektiert – und wann war sie das nicht – unmässige Begierden konditionierte, und zwar nach einer astrophysikalischen Genetik, die auch dem wissenschaftlichen Zugriff niemals verfügbar, sondern nur konstatierbar war. Es war unmöglich, diese zwiespältigen Götter (die nach Manilius notorisch Kriege verursachen[98]), zu moralisieren, sie sind der politischen Autonomie des Sozialen durchaus konträr, die ja immer auch eine moralische ist, wo sie intrahuman auf der prekären Balance von Verdienst und Anerkennung, Abweichung und Ausgrenzung beruht. Gerade das politisch auserwählte Kollektiv ist auch das eminent moralische, seine höchste Instanz ist in der politischen Persona des Kaisers[99] aus diesen amoralisch-apolitischen Komponenten gar nicht mehr eruierbar. Sie konnte historisch, aber doch niemals politisch zwiespältig sein. Dass der moralische Eiferer Diokletian Astrologie auch als reine Wissenschaft verbot, macht also Sinn, wenn man ihn in der Rolle eines Retters der Autonomie des Politischen sehen kann. Es ist wohl kein Zufall, dass Diokletian als politischer Reformer ein „erstaunlich breit anerkannter Held"[100] in der Historiographie des 19. Jhdts. wurde. Ich möchte daher mit einem Verdikt über die antike Astrologie aus diesem geschichts-, staats- und wissenschaftsfrommen 19. Jhdt. schliessen, dessen Argument zu den klassischen Einwänden antiker Polemik gegen Astrologie gehörte, die dann von den Kirchenvätern[101] übernommen wurde: „Diesem abscheulichen Wahnsystem zufolge müsste jede sittliche Zuordnung aufhören, und ohne Zweifel war das die Meinung der früheren, gewissenlosen Chaldäer gewesen"[102].

[97] L. BRISSON, *Den Kosmos betrachten um richtig zu leben: Timaios*, in T. KOBUSCH - B. MOJSISCH, *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt 1996, 229-248.

[98] Siehe etwa BECK, *A Brief...*, 62ff.; SCHMID, *Das ptolemäische...*, 148f.

[99] Der nach Manilius als Jupiters Gefährte im Himmel die Welt lenkt (*socio Tonante*): I 800.

[100] H. LEPPIN, *Zum deutschen Diokletiansbild im 19. Jhdt.*, in A. DEMANDT *et al.*, *Diokletian und die Tetrarchie*, Berlin - New York 2004, 204.

[101] Dazu jetzt T. HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York 2007; N. DENZEY, *A New Star on the Horizon*, in S. NOEGEL *et al.*, *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, Pennsylvania 2003, 207-222.

[102] J. BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, Basel 1853, 246.

QUID ROMA ATHENIS? HOW FAR DID IMPERIAL GREEK SOPHISTS OR PHILOSOPHERS DEBATE THE LEGITIMACY OF ROMAN POWER?

EWEN BOWIE

Introduction

If we were to attempt to reconstruct the history of this topic working from either *a priori* considerations or from general ideas about the roles of sophists and philosophers in the Hellenistic and Greco-Roman world, we might well come up with a story such as the following: sophists, the skilled speakers who could praise anything if asked, and often men who held or hoped to hold posts to which appointments were made either by the emperor or at least with imperial approval[1], were always or almost always ready to praise the imperial system, and to adduce arguments old and new (mainly, it must be admitted, old) in favour of its benefits and its legitimacy; philosophers, on the other hand[2], for whom truth, virtue and individual liberty was always supremely important, often or at least sometimes questioned the legitimacy of Rome's government of the empire and of the emperor's commanding role in the system, or continued to be engaged in some degree in elaborating or countering the arguments justifying the rule of Rome over the Greek world that had been worked out by Panaetius in the second century BC and picked up by Posidonius and by Cicero in the first[3]. When we address the surviving evidence, however, a somewhat different picture emerges. Sophists, it is true, turn out to be the voices of praise, but not so often as one might have expected, nor so consistently: indeed we can sometimes find destabilising questioning of the imperial system in sophistic texts. Philosophers, however,

[1] For sophists' expectations of reward and influence resulting from their association with emperors see FLINTERMAN 2004, 364-368. For the diverse aspects of sophists' rhetorical and political activity see ANDERSON 1986; ANDERSON 1989; ANDERSON 1993; BOWERSOCK 1969; BOWIE 1970; BOWIE 1982; MOLES 1978; SCHMITZ 1997; PUECH 2002; WHITMARSH 2005.

[2] For arguments that philosophers and sophists presented clearly distinguishable profiles in the early empire see HAHN 1989, 46-53; FLINTERMAN 2004, 361-376 (with particular attention to their relations with emperors); SIDEBOTTOM 2009.

[3] For differing views on the importance of Panaetius for Cicero's arguments in *off.* I 13 and *rep.* III 37-39 see GABBA 1979; FERRARI 1988, 363-374. Earlier discussions are noticed by FUKS 1938, 28 nn. 8-9. For Stoic political thought in the late Hellenistic period see SCHOFIELD 1999.

hardly ever, if at all, question the legitimacy of the imperial system or of the place of an emperor at its head, though they occasionally criticize a particular emperor's actions or (implicitly) his right to be emperor. What explains this somewhat surprising picture?

Sophists

The expected pattern is exemplified by the **Εἰς Ῥώμην** of Aelius Aristides (*or.* XXVI Keil), delivered either in AD 144 or AD 155[4]. Aristides ticks all, or at least most, of the boxes. His comparison of Rome with earlier world powers leads him to the conclusion that only the Romans have learned properly how to govern an empire[5], and he lays great stress on their policy of offering Roman citizenship to members of local elites in all parts of the empire, even (he may hint) from as far away as Britain[6], thereby allowing recruitment from these elites to the imperial governing class (XXVI 59-64). He betrays none of the disquiet about the restless ambition that this political generosity can encourage in individuals (and a consequent brain-drain of talent from their cities) such as we find in Plutarch[7].

Another ground on which Aristides commends Rome is for the absolute security guaranteed to the inhabitants of the empire by the ring of legions guarding its frontiers and by the walls and *limes*-fortifications that are part

[4] See especially SWAIN 1996, 274-284 (arguing *inter alia* for AD 155 as the date of composition and delivery), and for an excellent recent discussion see DESIDERI in FONTANELLA 2007, 3-22, with a note of recent scholarship on *or.* XXVI at 3 n. 3.

[5] XXVI 58: τοῦτο μέντοι τὸ τοὺς πρόσθεν ἅπαντας, ὡς εἰπεῖν, ἀνθρώπους διαγυγὸν ὑμῖν ἐτηρήθη μόνοις εὑρεῖν τε καὶ τελεώσασθαι ('but this thing which had eluded virtually all of mankind hitherto was reserved for you alone to discover and bring to perfection').

[6] XXVI 60: καὶ οὔτε θάλαττα διείργει τὸ μῆ εἶναι πολίτην οὔτε πλῆθος τῆς ἐν μέσῳ χώρας ('and even the sea does not cut off somebody from being a citizen nor the volume of land in between').

[7] For example in his essay Περὶ εὐθυμίας / *De tranquillitate animi* 470b-d: εἶθ' οὕτως ἀεὶ τῶν ὑπὲρ ἑαυτοὺς ἐνδεεῖς ὄντες οὐδέποτε τοῖς καθ' ἑαυτοὺς χάριν ἔχουσιν ... "Θάσιος γὰρ ἦν ἐκεῖνος". ἄλλος δέ τις Χῖος, ἄλλος δὲ Γαλάτης ἢ Βιθυνός, οὐκ ἀγαπῶν εἴ τινος μερίδος ἢ δόξαν ἢ δύναμιν ἐν τοῖς ἑαυτοῦ πολίταις εἴληχεν, ἀλλὰ κλαίων ὅτι μὴ φορεῖ πατρικίους· ἐὰν δὲ καὶ φορῇ, ὅτι μηδέπω στρατηγεῖ Ῥωμαίων· ἐὰν δὲ καὶ στρατηγῇ, ὅτι μὴ ὑπατεύει· καὶ ὑπατεύων, ὅτι μὴ πρῶτος ἀλλὰ ὕστερος ἀνηγορεύθη ('then to such a degree are they always deficient by comparison with those above them that they never show gratitude to those on their own level … [Plutarch here cites the early elegiac poet from Thasos, Archilochus, fr. 19 West]. "But that man was a Thasian". But another who is from Chios, and another from Galatia or Bithynia, not content if he has obtained some share in glory or power among his own citizens, weeps because he does not wear patrician shoes; and if he should wear them, he weeps because he is not yet a Roman praetor; and if he should be one of these, he weeps because he is not yet a consul; and on becoming a consul, he weeps because he has not been announced first but later'). On Plutarch's criticisms of members of Greek elites pursuing senatorial or equestrian careers cf. *Praecepta gerendae reipublicae* 814c-e and SWAIN 1996, 169-171.

of its defences[8]. This is one of the reasons for thinking that the speech cannot have been composed at a time of military crisis, either shortly after the British war of the early 140s that resulted in the construction of the Antonine Wall by Lollius Urbicus and the acclamation of Pius as *imperator* late in AD 142, or the troubles in Mauretania in the early 140s. But if we retain the speech's traditional date of AD 144 we must allow that Aristides is purveying a rose-tinted vision of the empire's security situation. That is not surprising given some fundamental misrepresentations in Aristides' account of the Roman army: for example, he seems to be unaware of the difference between *legiones* and *auxilia*[9]. It may be, then, that those scholars who argue for a later date of AD 155 are correct: but in that case the speech *On Rome* seems to become a pendant to the far longer speech of that same year in praise of Athens: unless one is put off by sheer length, the reader of *or.* I, the *Panathenaicus*, comes away with a greater sense of the importance of Athens as a repository of Greek traditions and as the leading player in Greek education than she comes away from the oration *To Rome*, Εἰς Ῥώμην, XXVI, with a sense of the significance of Rome's empire.

Several of Aristides's other speeches also offer some praise of Rome – *or.* XXIII, XXIV and XXVII[10]. But that praise is directed more towards the imperial house than to Rome. *Or.* XXIII and XXIV are totally silent on the matter of Roman citizenship which was flagged as fundamental in *or.* XXVI, and the actual names 'Romans' and 'Rome' seem to be carefully avoided. These three *Orations* – XXIII, XXIV and XXVII – do however share the presentation of Roman power that is found in *or.* XXVI as all-encompassing and more than sufficient to deal with any barbarian threat, and one might guess this was a widespread view in the Eastern empire by the late 160s, reinforced by the Parthian triumph of Lucius Verus. It was therefore a great shock to the Greek world when, in or around AD 171, invading Costoboci penetrated the Greek peninsula as far south as Eleusis and looted and sacked one of Greece's most illustrious Pan-Hellenic temple complexes. In his speech of lamentation Aristides talks as if it had been incumbent on Greeks to defend the sanctuary:

> O you Greeks, who were children of old and now are truly children, who stood idly by at the approach of so great an evil! Will you not now, at least, you incredible people, be of some use in your own country? Will you not even save Athens?[11]

[8] Peace and stability within the empire (XXVI 68-71) is complemented by the rarity even of frontier wars (70) and secured by frontier fortifications (80) and a well-trained, professional army (72-89).

[9] Cf. esp. XXVI 75, and note also 73, 85 and 88 with BEHR *ad locc.*

[10] For discussion cf. SWAIN 1996, 284-295.

[11] XXII 13: ὦ πάλαι τε δὴ καὶ νῦν ὡς ἀληθῶς παῖδες Ἕλληνες, οἳ τοσούτου κακοῦ προσιόντος περιείδετε. οὐκ, ὦ θαυμάσιοι, νῦν γέ τι ἐν ὑμῶν αὐτῶν ἔσεσθε; οὐ τάς γε Ἀθήνας αὐτὰς περισώσετε; Behr's translation 'Will you not now, dear sirs, at all events get control of your-

Aristides is unlikely at this point to have known that a group of Greeks, led by the Olympic victor Mnesibulus of Elateia, did indeed try to fight off the Costoboci (as *we* know from Pausanias and the *Augustan History*). Had he done so, one would expect him to have worked this heroism into his argument. But what is striking in this *or.* XXII, the *Eleusinian*, is that there is no comment on or criticism of Roman failure to protect Greece from barbarian incursions. Is Aristides silent on Rome's failure because he wants to create a speech that achieves total and unbroken μίμησις of the world of the classical past? Or is he embarrassed that his praise of Roman power in earlier speeches – XXIII, XXIV, XXVI, XXVII – has turned out to be overconfident and excessive? Does he even perhaps hesitate to criticise a regime to which he may expected to have to turn again to secure benefits for his cities or immunities for himself[12].

Another point may be made. The speeches delivered by Aristides after *or.* XXII, the *Eleusinian*, of AD 171 – i.e. the four Smyrnaean orations of AD 177-179 – although they mention Roman resources and imperial beneficence and intervention[13], say nothing of Roman military power. Perhaps this is because it was not relevant to Aristides' themes in these speeches; but it may also be because after the shock of AD 171 Aristides' confidence in Rome's eternal power was shaken. It is a great pity we do not have a second version of the Εἰς Ῥώμην, re-written after the sacking of Eleusis: at least one issue on which Aristides had earlier given Rome top marks would have had to be revisited.

Overall, then, Aristides' speeches offer us a much less thorough-going endorsement of the Roman empire than is often suggested, and even *or.* XXVI at times gives the impression of a patchily-researched evaluation which has sometimes been superficially developed, even if on some topics Aristides is clearly drawing on carefully worked-out and well-informed assessments, whether his own or those of another[14]. Perhaps some of its oddities are to be explained by its multifarious objectives: Aristides aimed to praise Rome in

selves?' seems to me clearly to be wrong. It is ironic that this stance should be adopted by somebody who had been so energetic in extricating himself from the liturgy of serving as eirenarch (*or.* L 70-93 with SWAIN 1996, 268-271).

[12] For Aristides' exploitation of his high standing in the eyes of the emperor Marcus cf. FLINTERMAN 2004, 365-368.

[13] XIX 2; XIX 9; XX 8.

[14] Most critics base their praise or blame on the premise that what we encounter is all to be credited to Aristides. The knowledge and judgement he displays on some of the themes he touches seems to me so far from what we encounter elsewhere in the corpus that I am tempted to think that for this composition he undertook (or had an assistant undertake?) some specific research, perhaps partly in conversations with some of his eminent Roman friends.

a speech that fell within a rhetorical tradition of praising cities, but he converted that to praise of Rome's empire and its ruling class, simultaneously holding up an ideal of imperial government to which the emperor and his administration might be hoped to aspire, and conveying covert warnings to the elites of the Greek cities of the eastern empire against attempting to behave as if they had full freedom of action[15].

How much, if anything, can be inferred from the fact that no other praise of Rome by a sophist has survived and hardly any other is attested?[16] Many titles of lost sophistic speeches can be excavated in Philostratus' *Lives of the sophists*, yet not one of these is a praise of Rome. We might wish to add the mid-3rd century sophist, Callinicus of Petra, who was active just too late for inclusion in Philostratus' *Lives*, and to whom the Suda ascribes a work *On the renewal of the Romans*, περὶ τῆς Ῥωμαίων ἀνανεώσεως[17]. Given Callinicus' composition of a panegyric to Gallienus[18], it is perhaps unlikely that *On the renewal of the Romans* was a critical review of the current state of Roman society, but there may have been constructive suggestions.

We might of course reach a different conclusion if we had any of the inaugural speeches delivered by Greek sophists when taking up the chair of Greek rhetoric in Rome that had been established by Domitian. But equally we might not. These sophists were proud of their skills and their heritage. When Hadrianus of Tyre took up the chair in Athens he is said by Philostratus to have opened his first address with the words 'Letters come once more from Phoenicia' (πάλιν ἐκ Φοινίκης γράμματα). A comparable speech delivered in Rome need not have praised either Rome or its empire. But even if it had done, the overall picture on the basis of the evidence that *does* survive would not, in my view, change: a Greek sophist, as the case of Aristides shows, can be very eloquent in praise of Rome when he is himself in Rome; he becomes less eloquent, or certainly adduces fewer grounds of praise, when talking elsewhere; and sometimes – as in *or.* XXII, the *Eleusinian* – silence can be more eloquent than words.

When we turn, however, to some works composed by sophists primarily for reading rather than for public delivery, the picture becomes rather different. The Greek world under Roman rule as represented by Philostratus in his *Lives of the sophists*, in his *On Apollonius of Tyana*, in his *Nero* and in his *He-*

[15] So Desideri 2007. Note what seems to be a thinly-veiled criticism of Alexandria at 67.

[16] If we exclude, as I think we should, Plutarch's *De fortuna Romanorum*: it is admittedly a sophistic piece of work, but the philosopher Plutarch is far from being a sophist.

[17] Perhaps the same as the work *On the ancestral customs of Rome*, from which a fragment survives (printed in Polemo, ed. Hinck): so Stein in *PIR* C 229.

[18] Menander rhetor 370 Spengel.

roicus is a world where intervention by Rome, by the emperor or by a Roman administrator can seem unpredictable, arbitrary and unjust, quite unlike Aristides' picture in *or.* XXVI of benevolent governors against whose rare errors of judgement appeal to a wholly-just emperor is always possible[19]. Although *Lives of the sophists* heroises its 40 or so Greek city aristocrats as they stride across the stage of the Roman world from Phoenicia to Gaul[20], we are repeatedly reminded of the imperial stage director who can employ these men to play impressive roles for a time and then sack them. I take but one example, that of (Aelianus?) Philiscus of Thessaly[21]. Philiscus had gone to Rome to defend his claim to immunity from public service, λειτουργίαι in a Macedonian city: in Rome he had attached himself to the group around Julia Domna, and through her influence had been appointed to the imperial chair of Greek rhetoric in Athens, probably in AD 212 or 213[22]. Her son, now emperor, Caracalla developed a hatred for Philiscus, and when the law suit came up both forced him to plead in person and attacked him in court for his appearance, his voice and his handling of the case, eventually shouting 'Neither you nor any other of the teachers is immune: for never on account of a few wretched little speeches would I deprive the cities of those who are due to perform public services'[23]. After this, however, he gave immunity to Philostratus' nephew, Philostratus of Lemnos, at the age of 24, on account of a declamation[24]. It is not surprising that in embarking on this narrative Philostratus compares the emperors to Homeric gods who grudgingly give favours to men[25].

The vignettes of Greek eminences falling foul of headstrong emperors presented by Philostratus in his *Lives of the sophists* are painted in the same colours as the main themes of the *Nero*. The distinguished Stoic Musonius

[19] On Philostratus see BOWERSOCK 1969; ANDERSON 1986; ANDERSON 1993; SWAIN 1996, 380-400; BILLAULT 2000, BOWIE - ELSNER 2009. On the ascription of the *Nero* to the author of *Lives* and of *On Apollonius of Tyana* see WHITMARSH 1999.

[20] 41 *Lives* are devoted to Greeks of the imperial period whom Philostratus regards straightforwardly as sophists (*VS* I 19-26; II 1-33); I 7-8 are devoted to Dio of Prusa and Favorinus, men who 'engaged in philosophy with the reputation of sophists' (I 8,492: τῶν φιλοσοφησάντων ἐν δόξῃ τοῦ σοφιστεῦσαι).

[21] Philostr. *VS* II 30,622-623; cf. PUECH 2002, 376-377 no. 199.

[22] AVOTINS 1975.

[23] Philost. *VS* II 30,623: οὔτε σὺ ἀτελὴς οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν παιδεύοντων· οὐ γὰρ ἄν ποτε διὰ μικρὰ καὶ δύστηνα λογάρια τὰς πόλεις ἀφελοίμην τῶν λειτουργησόντων. As WRIGHT notes in the Loeb edition *ad loc.*, these words echo Demosthenes *De falsa legatione* 421. This may raise suspicions that the phraseology owes more to Philostratus than to Caracalla, though his rhetorical training too will have been good: but it makes little difference to our assessment of Philostratus' presentation of imperial mutability.

[24] Philostr. *ibid.*: ἐπὶ μελέτῃ.

[25] Philostr. *VS* II 30,622: ὥσπερ οἱ θεοὶ Ὁμήρῳ πεποίηνται οὐ πάντα ἑκόντες ἀνθρώποις διδόντες. Here ἀλλήλοις is the reading of the MSS: ἀνθρώποις was conjectured by Valckenaer.

Rufus[26], in dialogue during his exile on the island of Gyaros with a shadowy figure Menecrates (who may draw his name from a friend of Philostratus), recalls three acts of Nero that marked his disregard of laws natural, human and divine: his attempt to cut through the isthmus of Corinth, his killing of a singer from Epirus, and his aggression towards the sanctuary at Delphi. The topic of unpredictable and extreme actions by the occupying power is picked up by a detail in the *Heroicus*: Thessalian purple-fishers have been so savagely penalized for an unspecified breach of regulations that they have been constrained to sell their land, their houses, those of their slaves who have not run away, and even their ancestors' tombs[27].

These scenarios are expanded into full-size canvasses in his work *On Apollonius of Tyana* in which the pure-hearted sage comes into conflict with Nero, Domitian and their agents Tigellinus and Casperius Aelianus – a conflict in which Philostratus ensures we feel that Apollonius, however irritating many of his features, is undeserving of the harsh treatment meted out[28].

What we read here is vehement criticism of some holders of imperial power, but nothing that makes any sort of theoretical move to contest or even to scrutinise the system as a whole. Philostratus offered himself the opportunity for such a contestation when he represented Euphrates of Tyre, Dio of Prusa, and Apollonius himself giving advice to Vespasian on government (*VA* V 33-35). Philostratus, in a fictional μίμησις of the Persian debate on constitutions in Herodotus III 80-82, has Euphrates advocate that Vespasian restore democracy (δήμου κράτος) to Rome[29]; Dio that he should give Romans the choice between monarchy and democracy[30]; and Apollonius that

[26] On Musonius see WHITMARSH 2001, 141-155.

[27] 53,22-23: μεγάλων γὰρ ὄντων ἐπιτιμίων ἐπὶ τῇ κόχλῳ παρ' ἧς οἱ ἄνθρωποι σοφίζονται τὴν πορφύραν, αἰτίαν ἔσχον οἱ Θετταλοὶ παρανομῆσαί τι ἐς τὴν βαφὴν ταύτην. εἰ μὲν ἀληθῆ, οὐκ οἶδα· λίθοι δ' οὖν ἐπικρέμανταί σφισιν, ὑφ' ὧν ἀποδίδονται μὲν τοὺς ἄγρους, ἀποδίδονται δὲ τὰς οἰκίας, τῶν δὲ ἀνδραπόδων τὰ μὲν ἀποδέδρακέ σφας, τὰ δὲ πέπραται, καὶ οὐδὲ τοῖς γονεῦσιν οἱ πολλοὶ ἐναγίζουσιν· ἀπέδοντο γὰρ καὶ τοὺς τάφους.

[28] When a 'bad'emperor's whim resulted in the genocide of a whole people, the Nasamones of north Africa, eliminated by Domitian ca. AD 87/88, the reverberations are felt in a wider range of texts: Dionysius Periegetes 208-210 (written between AD 130 and 138), Aristides *or.* XIX 9 (AD 177), Cassius Dio LXVII 4,6 (230s AD).

[29] *VA* V 33,5: Ῥώμαίοις τὸ δημοκρατεῖσθαι πολλοῦ ἄξιον καὶ πολλὰ τῶν ὄντων αὐτοῖς ἐπ' ἐκείνης τῆς πολιτείας ἐκτήθη· παῦε μοναρχίαν, περὶ ἧς τοιαῦτα εἴρηκας, καὶ δίδου Ῥωμαίοις μὲν τὸ τοῦ δήμου κράτος, σαυτῷ δὲ τὸ ἐλευθερίας αὐτοῖς ἄρξαι ('the Romans have a high regard for democracy, and many of their possessions were acquired under that form of government; put an end to monarchy, about which you have said such things, and give the Romans rule by the people and yourself the honour of initiating their freedom').

[30] *VA* V 34,3: δίδου Ῥωμαίοις αἵρεσιν τῆς αὑτῶν πολιτείας, κἂν μὲν αἱρῶνται δημοκρατίαν, ξυγχώρει ('give the Romans the choice of their own constitution, and if they chose democracy, grant it').

Vespasian stick to his plan of overthrowing Vitellius and himself becoming emperor (V 35). Part of Apollonius' case in grounded in *Realpolitik* – Vespasian has already gone too far to turn back. He also offers the reasonable argument that since Vespasian has been a good and highly respected governor he will also be a good emperor (V 35,7). But the most telling part of his case is that it makes little difference to him, Apollonius, what constitution is adopted for the Roman empire, and that anyway a good democracy can, like that of Periclean Athens (as his phraseology clearly hints) be a covert monarchy, while a monarchy which pursues the good of his subjects is really a democracy:

> To me no constitution matters, since I live as the gods' subject, but I do not think that the human herd should perish for the lack of a just and reasonable herdsman. Just as one man of exceptional virtue changes democracy so as to make it appear that the rule of one man is better than the rest, so the rule of one man who is always looking out for the common good is a democracy[31].
>
> (Philostr. *VA* V 35,4)

Apollonius's remarks in the philosophical persona that Philostratus has given him form a helpful bridge to my discussion of philosophers. But Philostratus himself is a sophist, not a philosopher, and in the end stands not very from Aristides, who was also prepared to describe the Roman empire as a democracy: 'a democracy common to the whole world, under a single man, its best, as its ruler and controller'[32]. For Philostratus the idea of return to what he and other Greek writers under the empire call 'democracy', and what Romans from the West like Tacitus called *res publica*, was a fantasy simply to be toyed with. What was important (and was perceived as being important) was whether the system, call it what you may, produced a good emperor or a bad.

Philosophers

I turn now to Greek philosophers, who might be expected to have been moved by their claimed commitment to the pursuit of truth towards a more rigorous critique than an Aelius Aristides or a Flavius Philostratus[33]. Yet no

[31] ἐμοὶ πολιτείας μὲν οὐδεμιᾶς μέλει, ζῶ γὰρ ὑπὸ τοῖς θεοῖς, τὴν δὲ τῶν ἀνθρώπων ἀγέλην οὐκ ἀξιῶ φθείρεσθαι χήτει βουκόλου δικαίου τε καὶ σώφρονος. ὥσπερ γὰρ εἷς ἀρετῇ προὔχων μεθίστησι τὴν δημοκρατίαν εἰς τὸ ἑνὸς ἀνδρὸς τοῦ ἀρίστου ἀρχὴν φαίνεσθαι, οὕτως ἡ ἑνὸς ἀρχὴ πάντα ἐς τὸ ξυμφέρον τοῦ κοινοῦ προορῶσα δῆμός ἐστιν.

[32] *Or.* XXVI 60: κοινὴ τῆς γῆς δημοκρατία ὑφ' ἑνὶ τῷ ἀρίστῳ ἄρχοντι καὶ κοσμητῇ.

[33] For the place of philosophers in early and high imperial society see above all HAHN 1989 (but as observed by M.B.TRAPP in his review in "CR" 40, 1990, 323-324, Hahn has not much to say about 'the

systematic or rigorous critique of the empire is evident. Its absence can be explained by the interplay of many factors.

One important factor is that the subjects that preoccupied those philosophers who did address major issues were in branches of philosophy other than political philosophy or jurisprudence. If we review a list of Greek philosophers of importance between Thrasyllus, the editor of the Platonic corpus, and Plotinus in the third century AD, it is evident that focus of their intellectual activities was different. Thrasyllus himself seems to be chiefly engaged, so far as we know, in the editing and interpretation of the corpus of Plato's writings[34]. To leap to a figure nearer the end of my chosen period, Alexander of Aphrodisias was also an interpreter of and commentator on the Aristotelian corpus, though not without original ideas of his own. Aristotle's *Politics* continues to be a central text for modern western students of the history of political thought, but there is no evidence that Alexander wrote anything specifically about the *Politics*[35].

Favorinus, Sextus Empiricus and Galen engaged in highly technical debate in issues of logic, epistemology and metaphysics. Though we learn much from Galen about the medical, philosophical and literary milieu in which he worked, he does not address himself to the benefits or legitimacy of Roman imperial government. Of Sextus it is not certain, though it is probable, that he lived in the second century AD. The chief reason for our uncertainty is that he seems almost entirely uninterested in the world in which he lived, directing his arguments against Hellenistic philosophers, even though it is clear from his sole reference to the Roman world, i.e. to the emperor Tiberius, that he lived and worked after AD 37[36].

Application to such technical aspects of philosophy did not, of course, exclude interest or even involvement in political philosophy. That is demonstrated by the wide spectrum of Plutarch's philosophical interests[37]. As well as entering technical debate with the academic Favorinus[38] on metaphysics,

ideology of the philosopher's calling'). Note also ANDRE 1987; MICHEL 1993; ZANKER 1995 and essays collected in GRIFFIN - BARNES 1989; GRIFFIN - BARNES 1997.

[34] For strong claims for the influence of Thrasyllus on the development of Platonism see TARRANT 1993: however persuasive these claims (and they have been challenged) political philosophy is not an area in which Tarrant sees Thrasyllus as active. For middle Platonism DILLON 1997 remains fundamental.

[35] In the *Ethical Problems* (whose authorship is debated), there is some discussion of those aspects of political theory that relate to ethics, and, at 147,28, what seems to be a reference to Aristotle (*pol.* 1253a9-10). I am indebted to Ben Morison for this reference and for discussion of Alexander's work.

[36] Tiberius '*used to* see in the dark' (*P.* I 84: ἐν σκότῳ ἑώρα): see BETT 2000, ix.

[37] The best introduction to Plutarch remains RUSSELL 1971 and for Plutarch's perceptions of Rome JONES 1966, 1-66.

[38] On Favorinus see Philostr. *VS* I 8 and most recently the introduction in AMATO - JULIEN 2005; WHITMARSH 2001, 116-121; HOLFORD-STREVENS 2003, 98-130. Favorinus had every reason to adopt

with Stoics on epistemology and with Epicureans on ethics, Plutarch wrote on a wide range of questions that fell within moral and political philosophy, and as a philosophical teacher in a Platonic tradition he trained up Greek aristocrats to live a virtuous and socially participatory life in the Greco-Roman world of the late first and early second centuries AD, both personally as a teacher of the young and through his writings for his addressees and for anyone else who choose to read them. One of these addressees, Q. Sosius Senecio, was a consular Roman, probably from the West[39], close to Trajan and *consul ordinarius* in AD 99 and 107; two of his Hellenophone addressees, C. Iulius Eurycles Herculanus (from Laconia) and C. Iulius Antiochus Epiphanes Philopappus (from the once-royal family of Commagene) were senators; and many of his Greek-born addressees and friends had Roman citizenship, as did Plutarch himself[40]. He manifestly thought deeply and extensively about how Rome had come to dominate the Greek world, how its political system had slid from a republic to the principate, and what gains and losses Roman imperial rule over the Greek world entailed for its inhabitants. He had also pondered how men born into Greek city elites should best react to that rule, and what benefits they and their peers from the same class in the Latin-speaking West might reap from a Greek education.

Plutarch's essay Πολιτικὰ παραγγέλματα (*Praecepta gerendae reipublicae*) is often cited for its advice to the politically active class in Greek cities on the limits of their freedom and on appropriate modes of handling the Roman administration[41]. His *Parallel Lives* approach from numerous angles and scores of cases the features that distinguish good from bad personal and political choices and actions[42]. In his *De fortuna Romanorum* Plutarch gave a rhetorical airing to some of the factors (most of them long recognized in the Greek world) that led to the rise of Rome to its world-power status. In his Roman republican lives he shows both an excellent knowledge of late republican history and recurrent acumen in analyzing political conflict. More exposition of details and perhaps generalities concerning senatorial relations with the emperor and his armies must have been offered in

a political perspective, given his unsuccessful attempt to extricate himself from the liturgy of taking up the office of *flamen provinciae* in his native province of Gallia Narbonensis (on which incident see BOWIE 1997) and the pulling down of his statues in Corinth and Athens that seems to have followed his perceived loss of imperial favour (the former addressed in his speech transmitted as Dio *or.* XXXVII, re-edited in AMATO - JULIEN 2005; for the latter see Philostr. *VS* I 8,490).

[39] SWAIN 1996, 426-427.

[40] Attested by *SIG* ³ 829A but nowhere by Plutarch in his extant writings.

[41] See especially JONES 1971, 110-121; DESIDERI 1986; SWAIN 1996, 161-183. On Plutarch's political thought in general cf. AALDERS 1982a.

[42] Cf. for example SWAIN 1996, 13-150; very fully DUFF 2002.

the now lost *Lives* of emperors, and we know from passages in the *Moralia* that Plutarch was not hesitant in expressing criticism of Vespasian[43] or referring to Domitian as 'the tyrant'[44]. But to judge from the two imperial *Lives* that survive, the *Galba* and the *Otho*, Plutarch is unlikely to have entered upon a careful analysis of the strengths and weaknesses, of the advantages and disadvantages of the imperial system as it developed between Augustus and Trajan (although a narrative of the year AD 68 might have been an opportune context in which to take stock of the *état de la question* at the end of the Julio-Claudian century). It is clear from many passages that Plutarch judged the current state of affairs to be better for the Greek world than the freedom and the inter-polis conflicts of the classical period, that it could even be urged that a benevolent divine power had had a hand in bringing it about, and that a reader was expected to conclude that working with the imperial administration and within such constraints as it imposed was his best choice. To that extent Plutarch is undoubtedly a supporter of *ordine* and not an instigator of *sovversione.* On the other hand the suggestion that god had been involved in leading the Greek world to its *present* situation distracts from, and is hardly a substitute for, a debate about the legitimacy of the regime. Nowhere in the voluminous writings that survive is the *legitimacy* of the imperial system debated. It is a reasonable supposition that such a debate would not have been found in the lost writings either, though these did include a two-book work on politics, and it is not impossible that had they been preserved these books would have contained some surprises[45].

We get nearer to such a debate in two of his contemporaries, the Stoic Epictetus, and Dio of Prusa[46], whose philosophy drew on Plato, cynicism and the Stoa. Both are pupils of Musonius, and in both cases we find something similar to what we found in Philostratus' later portrayal of Apollonius (not an accident, since in constructing his fictional make-over of the historical Apollonius Philostratus surely drew on the depictions of Dio and Muso-

[43] *Amatorius* 771c, presumably at least partly because of his abrogation in AD 71 of Nero's grant of 'freedom' to Greece (which conversely entitled Nero to reincarnation not as a viper but as a frog in the imaginative scene of *De sera numinis vindicta* 568a).

[44] *Praecepta gerendae reipublicae* 487e-488a.

[45] Lamprias catalogue no. 52. Mention should also be made of the fragmentarily preserved *De unius in republica dominatione* / Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας (*Moralia* 826b-827c), concluding that monarchy is the best form of government in which a good statesman might aspire to function (presumably as the monarch!). This is not generally thought to be by Plutarch, cf. AALDERS 1982b: but of course by whomever it was written, it would be an interesting witness to possible positions in this period. What survives, however, proceeds at a superficial level that does not suggest the work as a whole (apparently conceived of as a lecture, διάλεξις, 826b) will have been a radical inquiry.

[46] On Dio see DESIDERI 1978; JONES 1978; MOLES 1990; SWAIN 1996, 187-241; WHITMARSH 2001, esp. 183-225; 325-327.

nius he encountered in his sources): we find, that is, condemnation of bad emperors, and a focus on how a virtuous man should behave under a bad emperor.

Not surprisingly, neither the city aristocrat Dio nor the slave Epictetus are anywhere found advocating or involved in attempts to overthrow a regime, even one of a bad emperor, as were the conspirators against Nero who combined membership of the Roman senatorial governing class with Stoic beliefs. True, when Dio was exiled by Domitian it seems likely to have been the fall-out from an alleged conspiracy, but not one that was Stoic-driven[47]; and earlier under Vespasian Dio seems to have aligned himself with the regime *against* philosophers when these were banished from Rome, delivering a lost speech *Against philosophers*, Κατὰ τῶν φιλοσόφων, which may have been what earned him Roman citizenship from the consul of AD 71, M. Cocceius Nerva[48]. It was again Nerva who may have recalled him from exile in the year AD 96, and it was Nerva's successor Trajan who gave him the stimulus to write his four essays *On kingship* (*or.* I-IV) and on whose behalf, whether mandated or otherwise, Dio seems to have played the role of a conciliatory shuttle-diplomat in the Bithynian cities of Nicaea and Nicomedia and tried to intervene in the civic problems of Tarsus and (on one chronology) Rhodes and Alexandria[49]. Such situations might well have afforded Dio opportunities for applying political theory, or for offering a general commendation of the imperial system within which these Greek cities now had to function, but he did not take them, focusing rather on the problems and dangers of inter-city rivalry and internal disorder. Nor, unsurprisingly, is any political theory to be found in the speeches Dio delivered in the course of his political difficulties in his own city, Prusa. It is almost exclusively in his four essays *On kingship* that anything approaching philosophical thought is to be found. And here the chief purpose of its application is not to question the imperial system, nor even to justify it, but to debate how a good monarch should behave. Whether any of the four essays was actually delivered as speech in the presence of Trajan we cannot tell: Dio implies in *or.* LVII 11 that this speech was a προλαλιά to ones that had been delivered to the emperor, but this may simply be to raise his profile in his performances in cities of the eastern empire, and there may be more truth in Philostratus' much-cited anecdote that when Dio spoke Greek to Trajan (riding with him in his triumphal cha-

[47] Cf. SIDEBOTTOM 1996.

[48] Cf. MOLES 1978.

[49] In favour of a Trajanic dating of both the *Rhodian Oration* (XXXI) and the *Alexandrian Oration* (XXXII) see SWAIN 1996, 428-429 with references to earlier discussions.

riot!) the emperor said 'I don't know what you are saying, but I love you as myself'[50].

If Dio is more eloquent in giving advice on being a good emperor, Epictetus' *Dissertations* are replete with illustrations of how to preserve virtue when persecuted by a bad. I pick out only one example. Here Epictetus imagines an exchange between the emperor Vespasian and the intransigeant advocate of republicanism Helvidius Prsicus:

> Helvidius Priscus too saw this, and on seeing it he put it into practice. When Vespasian sent for him so as to prevent him attending the senate, he replied: 'It is in your power not to allow me to be a member of the senate, but till then I must attend its sessions.'
> (Vespasian) 'Well do, attend but keep quiet.'
> (Helvidius) 'Do not ask my opinion and I will keep quiet.'
> (Vespasian) 'But I must ask your opinion.'
> (Helvidius) 'And *I* must say what seems just.'
> (Vespasian) 'But if you say that, I will put you to death.'
> (Helvidius) 'When did I ever tell you that I was immortal? You will do your part, I mine – yours to kill, mine to die without any fear; yours to banish, mine to go without feeling distress'[51].
>
> (Epict. *diss*. I 2,19-22)

Admittedly this is a far from straightforward example. First, we are dealing with the knock-on effects of that opposition against Nero formed along a Stoic-senatorial axis that has just been mentioned, and Epictetus examines the conduct of a senator, something which will have been relevant for only some of the readers of the *Dissertations*. Secondly, such readers may well know that it was for writing a eulogy of Helvidius, exiled and then executed by Vespasian, that under Domitian Herennius Senecio in turn was executed and in the fall-out all philosophers, including Epictetus, were exiled from Rome. So Epictetus is replaying an imaginary version of a confrontation by a senator whose actions ultimately contributed to his own exile. Thirdly, the

[50] *VS* I 7,488: τὶ μὲν λέγεις οὐκ οἶδα, φιλῶ δέ σε ὡς ἐμαυτόν. For a rightly sceptical discussion of the hypothesis that some or all of the four kingship orations were delivered in Trajan's presence, and reference to earlier scholarship, see WHITMARSH 2001, 325-327. On the four kingship *Orations* SIDEBOTTOM 1990 remains fundamental.

[51] ταῦτα εἶδεν καὶ Πρῖσκος Ἑλουίδιος καὶ ἰδὼν ἐποίησε. προσπέμψαντος αὐτῷ Οὐεσπασιανοῦ, ἵνα μὴ εἰσέλθῃ εἰς τὴν σύγκλητον, ἀπεκρίνατο "ἐπὶ σοί ἐστι μὴ ἐᾶσαί με εἶναι συγκλητικόν· μέχρι δ' ἂν ὦ, δεῖ με εισέρχεσθαι." "ἄγε ἀλλ' εἰσελθὼν σιώπησον." "μή μ' ἐξέταζε καὶ σιωπήσω." "ἀλλὰ δεῖ με ἐξετάσαι" "κἀμὲ εἰπεῖν τὸ φαινόμενον δίκαιον" "ἀλλ' ἐὰν εἴπῃς, ἀποκτενῶ σε." "πότε οὖν σοι εἶπον, ὅτι ἀθάνατός εἰμι; καὶ σὺ τὸ σὸν ποιήσεις κἀγὼ τὸ ἐμόν. σόν ἐστιν ἀποκτεῖναι, ἐμὸν ἀποθανεῖν μὴ τρέμοντα· σὸν φυγαδεῦσαι, ἐμὸν ἐξελθεῖν μὴ λυπούμενον".

Dissertations that we have were composed not by Epictetus himself but by the Greek senator from Nicomedia, L. (?) Flavius Arrianus, probably in the 120s AD when he was well advanced in a senatorial career that was to lead to a suffect consulate in (almost certainly) AD 129[52]. Arrian had attended Epictetus' vigorous lectures in Nicopolis around AD 108, perhaps not yet 20 years old[53]. The version he wrote up may be a quite unreliable guide to what the Stoic ex-slave actually said, and may sometimes or often reflect the interests of the Greco-roman senatorial elite among whom Arrian had begun to move. True, he seems also to have written other types of philosophical work (e.g. on comets); and his philosophical credentials were good enough for him to be categorised as a philosopher on inscriptions[54]. But as a senatorial proconsul, then consul, then later a *legatus Augusti* administering Cappadocia, Arrian was deeply implicated in the regime of Trajan and Hadrian that administered the empire and manipulated the senate just as had the regime of the Flavians, even if the first decade of Trajan was marked by ostentatious distancing from the acts of Domitian.

All this rather limits what can be concluded from this passage. But two hypotheses can be ventured. First, if in AD 108 Arrian had heard Epictetus delivering a systematic critique of the imperial system he would have retained this in the *Dissertations* only if he took the view that it was an important or productive contribution. Indeed had he thought such a critique might be read carefully by emperors or their inner circle he might even have invented one and put it in Epictetus' mouth. That he did not think any contribution to the running of the empire could be made by such a critique surely follows from his choice of the different path – Epictetus' recurrent focus on how a virtuous man should react to a vicious emperor – the same path as was followed by the sophist Philostratus over a century later in his portrayal of Apollonius' relations with Nero and Domitian in a work that he too doubtless expected might be read with care by some imperial eyes.

Conclusions

Overall neither sophists nor philosophers tackled the two basic issues: what alternative was there to monarchic government of the Roman empire, and what alternative was there for the Greek world to the now firmly estab-

[52] On Arrian see (briefly) SWAIN 1996, 242-248; major studies are BOSWORTH 1972; STADTER 1980; SYME 1982; TONNET 1988. On Arrian's own view of the empire cf. the provocative essay of VIDAL-NAQUET 1984.

[53] See esp. MILLAR 1968.

[54] References in SWAIN 1996, 243 n. 8.

lished Roman regime. Discussions of the choice between monarchy, oligarchy and democracy were literary games in μίμησις of Herodotus Book III, whether played by somebody who may be a philosopher, the author of the pseudo-Plutarch Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας (who refers specifically to Herodotus, 826e) or by the arch-sophist Philostratus in his *On Apollonius* (who leaves his reader to see the Herodotean model). The questions of how an emperor should behave to ensure that he was perceived as a 'good' emperor, and how a member of the elite should behave under a 'bad' emperor, were addressed by sophists and philosophers alike, though neither did this so fully and effectively as senatorial historians like Tacitus in the early 2nd century Latin world or Cassius Dio in the early 3rd century Greek world. Like Helvidius, non-senatorial sophists and philosophers knew what roles they were expected to play.

Bibliography

AALDERS, G.J.D. 1982a, *Plutarch's Political Thought* (transl. A.M. Manekofsky), Amsterdam.

AALDERS, G.J.D. 1982b, *Plutarch or pseudo-Plutarch? The Authorship of the* De unius in reipublica dominatione', "Mnemosyne" 35, 72-83.

AMATO, E. (ed.) - JULIEN, Y. (transl.) 2005, *Favorinos d'Arles: Oeuvres. Tome I. Introduction générale, Témoignages, Discours aux Corinthiens, Sur la fortune*, Paris.

ANDERSON, G. 1986, *Philostratus: Biography and Belles Lettres in the Third Century A.D.*, London.

ANDERSON, G. 1989, *The pepaideumenos in action: sophists and their outlook in the Early Empire*, in *ANRW* II.33.1, 79-208.

ANDERSON, G. 1993, *The Second Sophistic: A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London.

ANDRÉ, J.-M., 1987, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in *ANRW* II.36.1, 5-77.

AVOTINS, I. 1975, *The Holders of the Chair of Rhetoric at Athens*, "HSPh" 79, 313-324.

BARIGAZZI, A. 1966, *Favorino di Arelate*, Firenze.

BARIGAZZI A. 1993, *Favorino di Arelate*, in *ANRW* II.36.1, 556-581.

BEHR, C.A. 1968, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.

BEHR, C.A.1981, *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, II, Leiden.

BEHR, C.A 1986, *P. Aelius Aristides: The Complete Works*, I, Leiden.

BEHR, C.A. 1994, *Studies on the biography of Aelius Aristides*, in *ANRW* II.34.2, 1140-1233.

BETT, R.H.S. 1996, *Sextus Empiricus: Against the Ethicists* (*Adversus Mathematicos* XI), Oxford.

BILLAULT, A. 2000, *L' Univers de Philostrate*, Bruxelles.

BOSWORTH, A.B. 1972, *Arrian's literary development*, "CQ" 22, 163-185.

BOWERSOCK, G.W. 1969, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford.

BOWIE, E.L. 1970, *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, "P&P" 46, 3-41 (reprinted in M.I. FINLEY [ed.], *Studies in Ancient Society*, London 1974, 166-209).

BOWIE, E.L. 1982, *The importance of sophists*, "YClS" 27, 29-59.

BOWIE, E.L. 1997, *Hadrian, Favorinus, and Plutarch*, in J. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his Intellectual World: Essays on Plutarch*, London, 1-15.

BOWIE, E.L. 2007, *The Hellenic past of the Philostratean sophist*, in P. DESIDERI - S. RODA - A.M. BIRASCHI (edd.), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica*, Alessandria, 357-377.

BOWIE, E.L. - ELSNER, J. (edd.) 2009, *Philostratus*, Cambridge.

DESIDERI, P. 1978, *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze - Messina.

DESIDERI, P. 1986, *La vita politica cittadina nell' impero: lettura dei* praecepta gerendae reipublicae *e dell'* an seni res publica gerenda sit, "Athenaeum" 74, 371-381.

DILLON, J.M. 1997, *The Middle Platonists. A Study of* Platonism *80 B.C. to A.D. 200*, London (revised edition).

DUFF, T.E. 2002, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford.

FERRARY, J.-L. 1988, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Roma.

FLINTERMAN, J.-J. 2004, *Sophists and emperors: A reconnaissance of sophistic attitudes*, in B. BORG (ed.), *Paideia: the* World *of the Second Sophistic*, Berlin - New York, 359-376.

FONTANELLA, F. (ed.) 2007, *Elio Aristide. A Roma*, Pisa.

FUKS, H. 1938. *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlin.

GABBA, E. 1979, *Per un'interpretazione politica del* De Officiis *di Cicerone*, "RAL" 34, 117-141.

GRIFFIN, M.T. - BARNES, J. 1989, *Philosophia togata: essays on philosophy and Roman society*, Oxford.

GRIFFIN, M.T. - BARNES, J. 1997, *Philosophia togata II: Plato and Aristotle at Rome*, Oxford.

HAHN, J. 1989, *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der Hohen Kaiserzeit*, Stuttgart.

HOLFORD-STREVENS, L. 1997, *Favorinus*, in GRIFFIN - BARNES 1997, 188-217.

HOLFORD-STREVENS, L. 2003, *Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement*, Oxford (revised edition).

JONES, C.P. 1966, *Plutarch and Rome*, Oxford.

JONES, C.P. 1978, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge, MA.

MACMULLEN, R. 1967, *Enemies of the Roman Order. Treason, unrest and alienation in the Empire*, Cambridge, MA.

MICHEL, A. 1993, *Rhétorique et philosophie au second siècle après J.-C.*, in *ANRW* II.34.1, 3-78.

MILLAR, F.G.B. 1966, *Epictetus and the imperial court*, "JRS" 56, 141-148.

MOLES, J.L. 1978, *The career and conversion of Dio Chrysostom*, "JHS" 98, 79-100.

MOLES, J.L. 1990, *The Kingship Orations of Dio Chrysostom*, "Papers of the Leeds International Latin Seminar" 6, 297-375.

PUECH, B. 2002, *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*, Paris.

RUSSELL, D.A. 1971, *Plutarch*, London.

SCHMITZ, T. 1997, *Bildung und Macht: zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München.

SCHOFIELD, M. 1999, *Social and political thought*, in *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 739-770

SIDEBOTTOM, H. 1990, *Studies in Dio Chrysostom* On Kingship, Oxford D.Phil. thesis (unpublished).

SIDEBOTTOM, H. 1996, *Dio of Prusa and the Flavian dynasty*, "CQ" 46, 447-456.

SIDEBOTTOM, H. 2009, *Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher*, in BOWIE - ELSNER 2009, 69-99.

STADTER, P.A. 1980, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill.

SWAIN, S.C.R. 1996, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World AD 50 - 250*, Oxford.

SWAIN, S.C.R. 2007 (ed.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford.

SWAIN, S.C.R. - HARRISON, S.J. - ELSNER, J. (edd.) 2007, *Severan Culture*, Cambridge.

SYME, R. 1982, *The career of Arrian*, "HSPh" 86, 181-211 (reprinted in *Roman Papers*, IV, Oxford 1988, 21-49).

TARRANT, H. 1993, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca.

TONNET, H. 1988, *Recherches sur Arrien. Sa personnalité et ses écrits atticistes*, Amsterdam.

VEYNE, P. 1999, *L'identité grecque devant Rome et l'empereur*, "REG" 112, 510-567.

VIDAL-NAQUET, P. 1984, *Flavius Arrien entre deux mondes*, in P. SAVINEL (transl.) *Arrien: histoire d' Alexandre*, Paris, 311-393.

WHITMARSH, T. 1999, *Greek and Roman in Dialogue: The Pseudo-Lucianic* Nero, "JHS" 119, 142-160.

WHITMARSH, T. 2001, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford.

WHITMARSH, T. 2005, *The Second Sophistic*, Oxford.

WHITTAKER, J. 1987, *Platonic philosophy in the early centuries of the Empire*, in *ANRW* II.36.1, 81-123.

ZANKER, P. 1995, *The Mask of Socrates: The image of the intellectual in antiquity*. Berkeley - Los Angeles.

POURQUOI LES GRECS AVAIENT-ILS HORREUR DES RÉVOLUTIONS ?

PATRICE BRUN

Le but de cette intervention est moins de voir la manière dont les Grecs percevaient la notion de révolution (on verra très vite qu'elle est négative) que de comprendre pourquoi cette vision négative s'est imposée dans une civilisation où, justement, les expériences politiques innovantes, souvent réalisées dans la violence, ont été nombreuses. Et si, à mon sens, cette étude se justifie, c'est parce que le paradoxe le plus grand tient en ce que ces bouleversements politiques ont pu, en bien des occasions, être considérés ensuite comme des modèles de πάτριος πολιτεία, de constitution des ancêtres.

Dans cette communication, je me limiterai à l'analyse de la pensée politique grecque à l'égard des révolutions à la période classique, tout en utilisant, lorsque le besoin pourrait s'en faire sentir, des exemples situés en dehors de cette chronologie. Des impératifs liés aux sources l'imposent sans doute, les textes de l'époque classique ou ceux qui s'intéressent à la période étant relativement nombreux et variés. Mais la raison principale de ce choix réside dans une sorte de «pureté» de la situation: la volonté d'autonomie au sens premier du terme était intacte dans les communautés politiques et la tutelle des cités hégémoniques n'empêcha pas les bouleversements politiques, comme ce fut le cas, par exemple, avec l'arrivée des Romains. Les institutions, devenues presque partout oligarchiques, étaient sacralisées et le culte d' ὁμόνοια, de la concorde entre les citoyens, s'inscrit dans une démarche de refus définitif de toute forme de révolution. Mais, bien entendu, cette vision hellénistique puis romaine possède des origines plus anciennes auxquelles on va s'attacher ici.

L'idée et le mot de révolution aujourd'hui et dans l'Antiquité

La notion et le mot de révolution ont, dans les langues latines, mais aussi en anglais une double signification bien connue: le terme désigne, en astro-

* Cette communication a été enrichie de la discussion qui a suivi sa présentation. Je veux remercier ici Luciano Canfora et Martin Dreher de leurs remarques pertinentes. Les conditions exceptionnelles dans lesquelles se sont déroulées ces rencontres expliquent aussi la facilité des échanges qui ont peu avoir lieu entre les différents participants du colloque. Pour tout cela aussi, je tiens à remercier les organisateurs.

nomie, le fait pour une planète de revenir à son point de départ tandis qu'il est synonyme de bouleversement lorsque l'on adapte ce mot à une situation institutionnelle. Le latin ne laissait pas entrevoir pareille signification, car le sens le plus fréquent est celui de «retour» – retour à son point de départ. L'on aura cependant compris que ce n'est pas au premier sens que je vais m'intéresser, mais au second.

Dans nos sociétés contemporaines, l'idée de Révolution est associée à un nouveau départ: la *Glorious Révolution* anglaise de 1689 a établi pour les siècles suivants le principe d'une monarchie parlementaire, la «Révolution américaine» a posé en 1776 les bases d'une société démocratique, et la «Révolution Française» de 1789, suivie trois ans plus tard de naissance de la République, est aussi celle de la France contemporaine, pour ne rien dire de la Révolution de 1917 en Russie. Mais on sait aussi que ce terme n'est pas strictement associé à un bouleversement du régime politique et peut intégrer une idée de transformation radicale dans divers domaines de l'économie (on parle de révolution agricole, de révolution industrielle) aux sciences et techniques (la révolution copernicienne, la révolution informatique…).

En grec, il existe une ambiguïté qui n'est guère moins délicate à interpréter autour des différents mots qui recouvrent le champ sémantique de la révolution. Prenons l'exemple de καταστροφή. Il sous-entend en effet, à l'instar du latin *revolutio*, l'idée de retour d'une chose à son point de départ, mais ne possède en aucune façon une connotation de type institutionnel. En musique, Aristote (*Pr.* 921a17) l'évoque comme le moment où une corde pincée revient à sa position initiale et il est fort compréhensible, dans ces conditions, de voir comment on parvient à l'idée de fin, dénouement d'un drame dans le théâtre[1], voire de mort[2]. L'idée générale, comme l'on peut s'en douter en raison de l'évolution sémantique du mot tel qu'il est passé dans les langues modernes, reste néanmoins celle d'une issue malheureuse[3] mais le cadre général dans lequel il est employé est plutôt extérieur au domaine politique qui sera le cœur de mon analyse.

Un autre mot se rapproche un peu plus de la cible: il s'agit du mot μεταβολή et de ses parallèles et composés, adjectifs ou verbes. Mais il n'a pas une signification univoque. Derrière l'idée générale de «changement», on trouve des acceptions très diverses. Ainsi, si l'on se borne à Isocrate, il peut s'agir de bouleversements qui affectent la vie personnelle de tel ou tel individu[4],

[1] Polyb. III 48,8.
[2] Polyb. VI 8,6.
[3] Conquête d'une région (Hérod. IV 167; VI 27); asservissement des cités (Hérod. I 6; 92).
[4] *Panég.* IV 60; *Phil.* V 66; *Bus.* XI 1; *Panath.* XII 233; *Éch.* XV 61; *Att.* XVI 48; *Égin.* XIX 22.

de modifications profondes dans les relations entre États[5] ou, et cela nous intéresse davantage, de transformations dans le système politique. Isocrate, par exemple, l'emploie souvent dans cette acception mais le sens (positif ou négatif) dépend en réalité du contexte. Ainsi, Athènes a-t-elle connu, après la bataille de Salamine des transformations jugées positives par le rhéteur[6] ou Évagoras de Chypre a-t-il permis de grands changements dans sa cité[7]. Mais le même mot peut prendre une tout autre tournure et être associé à des changements dramatiques: Athènes, tombée sous la coupe lacédémonienne est affligée d'une vraie catastrophe et les transformations internes à la cité du fait de l'impérialisme sont tout à fait négatives[8]. On le voit, le terme μεταβολή a besoin d'un contexte pour prendre tout son sens. Et, pour mon propos, il semble intéressant de souligner que, à de nombreuses reprises, Isocrate l'utilise pour définir la disparition violente de πολιτεῖαι et, en toute logique donc, μεταβολή prend une tonalité des plus négatives[9] en étant associé à des termes aussi violents que ceux de guerres civiles ou massacres.

Il existe évidemment un terme qui définit cette action à l'intérieur d'une cité, terme bâti autour du verbe νεωτερίζω et de ses composés tant verbaux que substantivés (νεωτεροποιέω – νεωτερισμός), dont la signification première pourrait être «engager une innovation», sans que, systématiquement, il y ait l'idée d'une transformation au sens politique du terme. Platon peut ainsi parler d'innovation dans le domaine des exercices gymniques et de la musique et plus généralement dans celui de l'éducation[10]. Cela peut donc désigner toute forme de nouveauté, pas forcément connotée de manière négative et il est bien connu que les Corinthiens créditèrent, devant l'assemblée des Lacédémoniens en 431, les Athéniens d'être novateurs (νεωτεροποιοί), ce que les Lacédémoniens eux-mêmes redoutaient d'ailleurs dès 461 si l'on en croit Thucydide[11], ce qui était plus une reconnaissance de leurs capacités

[5] *Panég.* IV 22; 120; 138; *Aréop.* VII 8; *Évag.* IX 48; *Hél.* X 68. Ce changement peut d'ailleurs être positif (*Éch.* XV 109) ou négatif (*Phil.* V 47).

[6] *Arch.* VI 43. Même acception dans *Panath.* XII 139.

[7] *Évag.* IX 66.

[8] *Évag.* IX 54; *Panath.* XII 116; *Éch.* XV 317.

[9] «En ce qui concerne les guerres civiles, les massacres, les renversements de constitutions que certains nous reprochent…» (ἀλλὰ μὴν καὶ τὰς στάσεις καὶ τὰς σφαγὰς καὶ τὰς τῶν πολιτειῶν μεταβολάς) (Isocr. *Panath.* XII 99). Dans une Sparte idéalisée, «il n'y a ni guerres civiles, ni massacres, ni exils arbitraires, ni spoliations, ni violence sur les femmes et sur les enfants, ni renversements de constitutions… » (οὔτε στάσιν, οὔτε σφαγάς, οὔτε φυγὰς ἀνόμους γεγενημένας, οὐδ' ἁρπαγάς χρημάτων, οὐδ' αἰσχύνας γυναικῶν καὶ παίδων, ἀλλ' οὐδὲ πολιτείας μεταβολήν…) (*ibidem* 259).

[10] *Rép.* IV 424b; *Lois* VII 798c; XII 952e.

[11] Thuc. I 70,2 (discours des Corinthiens); I 102,3 (à propos de l'action des Athéniens au mont Ithômè en 461). Mais Aristote (*Pol.* II 1266b) souligne néanmoins que «il est mauvais que beaucoup de

qu'un reproche formel. Mais, en règle générale, l'idée est négative, comme lorsque Isocrate reproche amèrement à certains mauvais stratèges de prendre de funestes initiatives vis-à-vis des alliés[12].

Une étude de vocabulaire permet de séparer deux grandes directions. Le verbe νεωτερίζω ou le nom νεωτερισμός peuvent être employés pour désigner une sécession à l'intérieur d'une alliance[13]. Le sens est clair, même si l'on ne saurait dans ces conditions parler stricto sensu de «révolution». Il s'agit de nouvelles conditions dans les relations diplomatiques entre cités, marquées par un soulèvement non pas contre un système politique (encore que ceci n'est pas absolument exclu) mais contre un réseau d'alliances que l'on aurait pu rendre tout autant par μεταβολή; les conséquences de ces actes de rébellion imposaient un mot moins neutre. L'on comprendra que je ne m'attarde pas sur ce point, même si je souhaite signaler que c'est uniquement dans un contexte athénien d'une sécession que l'on trouve le verbe ou le substantif[14].

La signification la plus fréquente dans les textes à notre disposition reste néanmoins celle qui inclut toute forme d'offense physique à l'ordre établi, que cet ordre soit de nature sociale ou politique. S'il n'est pas question pour moi dans cet espace délimité de me pencher sur chaque occurrence de ces termes dans la littérature, il paraît nécessaire d'en étudier les grandes lignes de l'utilisation.

Dans certains cas, on devine mal ce qui distingue le νεωτερισμός de la στάσις[15], tant on devine une forte connotation sociale dans l'emploi du mot les difficultés traversées par la cité. C'est notamment le cas dans le livre V de la *Politique* d'Aristote, où le philosophe étudie toutes les formes de sédition à l'intérieur de la ville, qu'il rend très majoritairement par στάσις ou στασιάζειν. Mais c'est νεωτερισμός que Thucydide utilise pour décrire la

citoyens passent de la richesse à la pauvreté et c'est tout un travail d'éviter que de telles gens ne soient des ferments de révolution (μὴ νεωτεροποιούς)».

[12] Isocr. *Éch*. XV 121.

[13] Les sécessions alliées en général à l'intérieur de la ligue de Délos: Thuc. I 97,1; la sécession de l'Eubée en 446 (Diod. XII 47,1); les Athéniens n'abandonneront pas leurs amis platéens (Thuc. II 77,3); les Mytiléniens affirment aux Athéniens qu'ils ne se sépareront pas d'eux (Thuc. III 11; 44,4). Chios risque de le faire (Thuc. IV 51); Platées avait toutes les raisons de le faire vis-à-vis de Sparte en 380 (Isocr. *Plat*. XIV 13); Thèbes se soulève contre Sparte en 335 (Diod. XVII 62,4). La garnison macédonienne installée à Athènes en 322 empêchera les Athéniens de se rebeller (Diod. XVIII 5).

[14] Ainsi dans le décret athénien suivant la sécession de Kéos en 362 (R&O 39, l. 62). Au Ve siècle, le verbe ἀφίστημι et le substantif ἀπόστασις sont plus utilisés dans le cadre de la ligue de Délos: M&L 40, l. 23 (Érythrées, c. 453); 52, l. 21-22 (Chalcis, 446).

[15] Moins fréquent d'emploi, le terme μετάστασις réunit en quelque sorte les deux termes. C'est le terme utilisé par Xénophon lorsqu'il rapporte au style indirect la plaidoirie des amis d'Alcibiade à son retour à Athènes, affirmant que l'idée d'une révolution ou de changement politique ne l'avait jamais effleuré (οὐκ ἔφασαν δὲ τῶν οἵωνπερ αὐτὸς ὄντων εἶναι καινῶν δεῖσθαι πραγμάτων οὐδὲ μεταστάσεως) (Xén. *Hell*. I 4,16).

situation à Sparte devant la crainte d'un soulèvement des hilotes que ce soit en 461 ou durant la guerre du Péloponnèse[16] ou encore, toujours à Sparte, la peur des autorités de la cité lors du retour des prisonniers de Sphactérie[17]. De même, selon Xénophon, il existe un risque réel de voir des mercenaires non payés tenter un mouvement de révolte, qu'il rend par l'emploi de νεωτερισμός[18] et, pour Platon, la pauvreté et l'oisiveté sont toutes deux sources de révolution[19]. On voit clairement une connotation sociale à ce danger de sédition, si traditionnelle dans le monde grec. Lorsqu'il est utilisé dans le champ sémantique de la politique, νεωτερισμός souligne l'idée de subversion de la cité et de ses fondements, même si d'autres termes peuvent être utilisés comme κατάλυσις, plus volontiers utilisé dans les régimes démocratiques[20]. Dans cet ordre d'idées, un emploi intéressant de Plutarque, et révélateur de la signification de l'acte pour les Athéniens, doit être souligné: le double sacrilège de mutilation des Hermès et de parodie des Mystères d'Éleusis dont fut accusé Alcibiade procède selon Plutarque d'un seul et même complot destiné à renverser le régime[21]. On comprend par conséquent que le mot a une valeur très forte mais aussi que les modalités de remise en cause de la cité et de ses fondements peuvent être très larges. Mais ici, la «révolution» au sens où nous entendons ce mot sort d'un cadre strictement institutionnel pour s'étendre à des aspects – sociaux, religieux – que les Grecs auraient bien entendu appelés «politiques».

Il n'empêche que c'est bien dans le cadre d'un renversement du régime que l'expression prend tout son sens. Et, dans cette acception du mot, le

[16] Thuc. I 102; IV 80,2; V 14,3. Même mot employé par Plut. *Agés*. 30,2 pour illustrer la situation lors de l'invasion thébaine en 370.

[17] Thuc. V 34,2.

[18] *Hell*. II 1,5.

[19] «Des oisifs qui demeurent dans la cité […], les uns criblés de dettes, les autres *atimoi*, les autres les deux à la fois, remplis de haine et complotant (ἐπιβουλεύοντες) contre ceux qui ont acquis leurs biens et contre les autres citoyens, pris de désir pour la révolution (νεωτερισμοῦ ἐρῶντες)». Plat. *Rép*. VIII 555d.

[20] C'est le titre d'un plaidoyer de Lysias pour Polystratos (XX), accusé de τοῦ δήμου καταλύσεως. Polystratos était l'un des meneurs des Quatre Cents lors de la tentative oligarchique de 411. Pour sa défense, Lysias affirme que, «s'il avait eu des visées subversives à l'égard de votre peuple (εἴ πέρ τι νεωτερίζειν ἐβούλετο εἰς τὸ ὑμέτερον πλῆθος), il ne se serait pas embarqué huit jours après être entré au Conseil». La même expression de κατάλυσις τοῦ δήμου est employé dans le décret de Démophantos transmis par Andocide (I 96), dans une loi citée par Démosthène (*C. Timocrate* XXIV 144), dans le serment des héliastes (*ibidem* 149) et dans celui des bouleutes (Lycurgue, *C. Léocrate* 126), dans le décret d'Eucratès (336: R&O 79, l. 9-10) ainsi que dans des textes d'alliance qui promettent une aide réciproque contre ceux qui attenteraient à la démocratie: avec l'Arcadie, l'Achaïe, l'Élide et Phlious en 362 (Tod 144, l. 25 ; 30), avec la Thessalie (Tod 147, l. 28). Sur la κατάλυσις τοῦ δήμου, cf. M. OSTWALD, *The Athenian Legislation against Tyranny*, "TAPhA" 86 (1955), 103-128, not. 104.

[21] Plut. *Alc*. 20,5: ἀπὸ μιᾶς ἐπὶ νεωτερισμῷ.

νεωτερισμός devient comme concomitant de la στάσις, le point d'orgue de ces révolutions étant atteint à Corcyre peu après le déclenchement de la guerre du Péloponnèse[22] et, au siècle suivant, dans la guerre civile qui affecta Argos en 370, avec l'épisode dramatique de l'exécution de toute une faction de la cité par leurs opposants[23]. De façon systématique, le terme désigne une tentative de renverser par la force le gouvernement existant et c'est tout autant l'illégalité de la démarche que les massacres les accompagnant qui rendent la révolution détestable aux yeux des historiens ou des orateurs. L'étude de vocabulaire permet de se rendre compte de ce que, de manière systématique, le mot le plus employé pour désigner cette révolution est νεωτερισμός, associé à d'autres termes couvrant un champ sémantique très négatif: le trouble (ταραχή)[24], le sacrilège[25], les massacres[26]. Assimilée à la politique du tyran, l'idée de révolution est au cœur de toute une série d'actions concrètessusceptibles de remettre en cause l'ordre politique et social: partage des terres, abolition des dettes, libération massive d'esclaves[27]. Et, de fait, on ne peut pas trouver, dès lors qu'un auteur évoque la subversion d'un régime ou d'une société par le mot νεωτερισμός, une vision positive. La révolution est clairement rejetée avec une belle unanimité dans la violence et de la haine, ses défenseurs dans celui des «figures noires»[28]. Mais ce n'est pas sans intérêt que l'on note que le mot νεωτερισμός traduit par «révolution» concerne plutôt les renversements de régime aristocratiques par des

[22] Thuc. III 72,1; 75,5; 79,1; 82,1. Les Modernes traitent d'ailleurs cette affaire comme une stasis plus que comme une révolution: M. INTRIERI, Βίαιος διδάσκαλος. *Guerra e* stasis *a Corcira fra storia e stroriografia*, Roma 2002.

[23] Diod. XV 57,3.

[24] Diod. XI 87,4. À l'époque hellénistique, ταραχή est souvent employé dans les décrets honorifiques pour qualifier une situation interne difficile (tiraillements d'ordre administratif, razzias de pirates, atmosphère de guerre civile) que le bénéficiaire a su éviter. Ainsi, la lettre d'Eumène II aux technites de Dionysos, en dispute avec la cité de Téos, parle-t-elle de ταραχή (*RC* 53 = *I. Pergamon* 163, l. 4) ou bien un texte de Syros de la première moitié du Ier siècle avant notre ère, évoque-t-il une descente des pirates dans l'île et «une panique extrême qui s'était emparée de la cité», ταραχῆς μείζονος γινομένης κατὰ τὴν πόλιν (*IG* XII.5 653, l. 11-12).

[25] Plut. *Alc.* 20,5, à propos des profanations de 415 (voir plus haut).

[26] Diod. XV 57,3. Lorsque, en 429, les Thébains accusent les Platéens devant les Lacédémoniens d'avoir commis l'action irréparable d'exécuter les Thébains qui étaient tombés entre leurs mains, ils leur reprochent de ne pas avoir voulu éviter toute action irréparable (μήτε νεωτερίσαι): Thuc. III 66,2.

[27] Dém. *Traité Alex.* XVII 15; Diod. XVIII 8,2.

[28] Ainsi le stratège Charès vu par Isocrate (*Éch.* XV 121). Quant à Diodore (XI 87,4), il affirme qu'au Ve siècle, la crainte de l'ostracisme dissuada les personnages les plus distingués (χαριέστατοι) de s'engager dans la vie politique tandis que les plus mauvais (πονηρότατοι) et mus par l'audace (τόλμῃ διαφέροντες) étaient à la tête de la cité et poussaient les masses (τὰ πλήθη) au trouble (ταραχή) et à la révolution (νεωτερισμός). Ce jugement ne correspond évidemment pas du tout à la situation du Ve siècle, mais l'important est dans la réflexion et les mots de Diodore.

régimes plus démocratiques et rarement l'inverse[29]. Ainsi, Thucydide, dans sa description fouillée de la tentative du coup d'État des Quatre Cents en 411, n'emploie qu'une seule fois le verbe et de bien paradoxale manière puisque c'est pour souligner que les «autres citoyens ne tentaient aucun soulèvement [contre les Quatre Cents]»[30], comme si l'idée de révolution ne pouvait germer que dans l'esprit d'un citoyen attaché à la démocratie et pas dans celle d'un oligarque désireux de renverser un régime séculaire. Pour ce même épisode de 411, Aristote se garde bien d'employer un mot aussi violent pour désigner l'action des oligarques, à laquelle il n'était pas fondamentalement hostile et se contente de dire que «les Athéniens furent obligés de changer la démocratie»[31]. Et Platon, qui raisonne souvent plus en termes socio-économiques qu'en tendances politiques (il parle plus volontiers des «riches» que des «oligarques», par exemple), dit exactement la même chose[32].

Cette unanimité des sources répond néanmoins à une question: «que pensaient les Grecs de la révolution?», mais en amène presque de suite une autre: pourquoi cette attitude dans une civilisation des cités qui a connu tant et tant de bouleversements?

La question est d'autant plus délicate que les historiens contemporains n'ont guère hésité à utiliser le substantif «révolution» pour désigner certains épisodes de l'histoire grecque, que l'on pense à «révolution hoplitique» pour désigner le mouvement, de toute évidence lent et progressif qui a vu la mise en place de la phalange ou bien à la «révolution clisthénienne», que Josuah Ober a appelée «Athenian Revolution» et qui il n'a pas hésité à comparer à la Révolution Française de 1789 ainsi qu'à d'autres, comme la Révolution Américaine de 1776 et les deux révolutions russes, celle de 1917 et celle de 1989-1991[33]. Ces emplois modernes sont-ils alors le fruit d'une exagération voire d'un anachronisme? Car, s'il est clair que les Grecs de l'époque classique n'ont guère eu la possibilité de s'interroger sur la première, on voit parfaitement que, aucune des deux sources majeures sur les événements athéniens de 508 qui voit l'instauration d'un nouveau régime, qui voit aussi

[29] On soulignera ainsi que les démocrates de Corcyre, selon l'historien, craignaient des oligarques une action insurrectionnelle, ce qu'il rend par l'emploi du verbe νεωτερίζω (III 75,5).

[30] Thuc. VIII 70: οὐδὲν ἐνεωτέριζον.

[31] Arist. *Const. Ath.* 29,1: ἠναγκάσθησαν κινήσαντες τὴν δημοκρατίαν. On notera toutefois une contradiction entre ce passage et la référence au même événement dans *Pol.* V 1304b12-15, où Aristote décrit la révolution des Quatre Cents (μεταβολή) comme le produit d'une ruse, d'une tromperie (ἀπατή), et qui s'était maintenue par la force (βία): G.E.M. DE SAINTE-CROIX, *Athenian Democratic Origins*, Oxford 2004, 273-274.

[32] Plat. *Rép.* VIII 564b.

[33] J. OBER, *The Athenian Revolution*, Princeton 1996, 33; 46-49. «My explanation for the Athenian Revolution requires not only exposing and assessing the theoretical underpinnings of other scholars' arguments, but also importing concepts and ideas from outside archaic Greek history» (p. 33).

l'expulsion des familles alors au pouvoir – deux actes qui entrent tout à fait dans la notion même de «révolution» – n'utilise une expression allant dans ce sens.

On devine ici assez clairement les premiers éléments d'une forme de paradoxe: comment les Grecs, qui passent à nos yeux pour être les tenants les plus remarquables d'expérimentation dans tous les domaines, surtout politiques, d'ailleurs, ont-ils pu intégrer dans leur vocabulaire l'idée que toute forme de changement était catastrophique? Telle est la question que j'ai posée dans le titre de ma communication, et je vais bien entendu tenter d'y répondre.

Un conservatisme profond?

C'est un fait: les Grecs avaient peur de toute forme de révolution susceptible de porter la discorde (στάσις) dans la cité. Et c'est précisément au moment où celle-ci atteint son paroxysme, c'est-à-dire durant la guerre du Péloponnèse, que l' ὁμόνοια est pour la première fois attestée[34].

En fait, il faut de suite se poser une question: devant une telle avalanche de positions négatives, quelle est la part du conservatisme des historiens et des philosophes qui se sont intéressés à ce problème? Une autre interrogation surgit: est-on certain que les Grecs de la période archaïque et de l'époque classique étaient favorables aux innovations d'ordre politique?

La réponse à la première question semble simple et a depuis longtemps été soulignée: tous les auteurs, à des degrés certes différents, sont hostiles au régime démocratique et à tout changement institutionnel qui saperait les bases aristocratiques traditionnelles du pouvoir. Car, c'est un fait que l'on aura remarqué avec Thucydide, un mouvement insurrectionnel de nature oligarchique n'est pour ainsi dire jamais qualifié de «révolutionnaire»[35] et cette accusation provient toujours du côté aristocratique. De fait, une menée oligarchique s'appuie toujours sur une volonté de revenir à un état politique antérieur et dans ces conditions le terme de νεωτερίζειν n'est évidemment pas applicable. Et il est intéressant alors de souligner que les sources, fortement marquées comme je viens de le dire par une empreinte aristocratique, associent toute innovation en matière politique à une révolution. En prolongement de Thucydide, Diodore précise que les Trente, qui venaient pourtant de renverser, et avec quelle violence, la démocratie ancestrale, accusaient

[34] G. Thériault, *Le culte d'*Homonoia *dans les cités grecques*, Lyon - Québec 1996, 6-8.

[35] Deux exceptions chez des auteurs tardifs, Plutarque, à propos de Lysandre qui organise les révolutions dans les cités dont il s'empare (*Lys*. 5,5) et Diodore, à propos des oligarques de Rhodes (XIV 97,2).

leurs adversaires démocrates de menées révolutionnaires[36], ce qui semble un comble. Le sens univoque du mot νεωτερισμός permet de comprendre comment il fonctionnait.

Toutefois, on ne saurait s'arrêter à cette seule explication, sans doute bien trop partielle. Car elle correspond probablement à une pensée assez partagée dans les sociétés grecques dans lesquelles le conservatisme était extraordinairement pesant et ce conservatisme a largement débordé sur la période hellénistique. C'est que l'idée de «révolution», d'innovation, répond avant tout à une certaine conception de l'histoire, qui présuppose le concept du progrès, chose qui ne va pas de soi dans l'Antiquité. On sait que Thucydide, assez bien représentatif d'une pensée rationnelle, avait de l'histoire une vision cyclique[37], qui interdisait structurellement de penser le principe révolutionnaire, sauf à en faire reporter la responsabilité sur des individus dont l'action dissolvante amenait la perte de l'État, comme Alcibiade[38]. C'est aussi la pensée de Calliclès, du moins dans le *Gorgias* de Platon[39]. On pense encore à Sparte, dont le but avoué fut toujours la fossilisation de ses institutions, qui lui assurait la domination sur les hilotes. Et pour que rien ne bougeât dans le domaine social et politique en Laconie même, l'on sait que les Spartiates tentèrent, avec succès au moins jusqu'au début du IVe siècle, d'immobiliser l'ensemble du Péloponnèse.

Le conservatisme de Sparte à partir de 550 n'est évidemment pas à démontrer et il n'est pas question de diminuer ici l'impact de la volonté de la cité de figer toute forme d'évolution institutionnelle afin, pour l'élite politique, de maintenir sa domination sur des populations asservies. Et l'on sait aussi que cette volonté d'empêcher toute innovation s'est prolongée très longtemps puisque, au IIe siècle de notre ère, il existait toujours un magistrat chargé de surveiller (et d'empêcher) toute innovation législative dans la cité[40]. Mais on

[36] Diod. XIV 4,4.

[37] Thuc. I 22,4 : «Si l'on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présentent des similitudes ou des analogies» (trad. J. de Romilly), ou encore Plut. *Mor.* 305a-b : «La plupart des gens pensent que les choses merveilleuses de l'histoire ancienne sont des inventions et des mythes en raison des éléments invraisemblables qu'ils contiennent. Mais depuis que j'ai découvert que des événements similaires étaient arrivés dans les temps actuels, j'ai relevé des exemples de l'histoire des Romains».

[38] Ainsi Alcibiade est-il accusé par ses ennemis d'avoir fait agir son hétairie «en vue de déclencher une révolution» (ἐπὶ νεωτέροις πράγμασιν): Isocr. *Att.* XVI 6.

[39] Plat. *Gorgias* 492 b-c.

[40] C'était un éphore préposé ἐπὶ νεωτερισμῶν (*SEG* XI 501, l. 7). Cf. aussi *IG* V.1 44 = *SEG* XI 486, l. 9-10). Cf. P. Cartledge - A. Spawforth, *Hellenistic and Roman Sparta. A Tale of two Cities*, London - New York 2002², 116. C. Iulius Arion, l'éphore en question, est géronte à l'époque de Marc Aurèle : cf. G. Stainhauer, *Unpublished Lists of* Gerontes *and Magistrates of Roman Sparta*, "ABSA" 93 (1998), 433, n. 4, l. 19.

ne saurait non plus se contenter de cette explication, qui limiterait son apport à la seule cité de Sparte. En réalité, cette volonté de geler, pour autant qu'il soit possible, tout le système politique, procède également d'une attitude profondément marquée par les croyances religieuses. En effet, les Grecs considéraient les relations qu'ils nouaient avec leurs dieux comme un pacte dont les sacrifices constituaient de fait une forme de renouvellement permanent. Les dieux et les offrandes que les hommes leur faisaient étaient les garants d'un ordre maintenu dans le κόσμος, ordre dont l'immobilité était elle-même la garantie d'une vie harmonieuse. Il a été souligné par tous les commentateurs le double sens du mot κόσμος, qui signifie dans un premier temps ordre du monde régi par les dieux et, dans son élargissement, l'ordre politique stable (Thuc. IV 76; VIII 48; 67). Ce n'est certes pas un hasard si, justement, Hérodote l'utilise pour définir la constitution spartiate (I 65) et si en Crète, où les sociétés aristocratiques dominèrent longtemps les cités, il existait des kosmètes, ceux qui étaient responsables du bon ordre, du κόσμος. D'où la seconde acception de ce terme, employé pour désigner toute forme d'ornement qui embellit: dans le monde des aristocrates grecs, ce qui est beau est ce qui est ordonné.

En s'écartant de la période classique, on trouve une forme de pensée qui poursuit cette idée et les contradictions qu'elle suscite. Prenons la biographie de Plutarque sur C. Gracchus, à la fin de laquelle il est amené à réfléchir sur les destinées conjointes des Gracques et d'Agis IV et Cléomène III. Deux réflexions totalement opposées se succèdent: la première souligne que l'œuvre entreprise par les deux rois «se fondait sur le plus beau des modèles, à savoir les ῥῆτραι ancestrales sur la tempérance et l'égalité, les unes ayant pour garant Lycurgue et les autres Apollon Pythien». Mais, si leur révolution «introduisit un changement capable de détruire tous les maux», Agis s'y prit avec trop de mollesse et Cléomène avec trop de hardiesse et de violence en faisant exécuter les éphores au mépris de la loi[41]. Sans doute Plutarque est-il victime ici de sources divergentes et il se contredit dans ses propos mêmes. Sans doute aussi, la frontière entre ce que nous appellerions aujourd'hui la «réforme» – terme qui n'a pas d'équivalent en grec – et la «révolution» – qui en a de nombreux, mais très approximatifs – la frontière pour les Anciens était-elle bien ténue.

On comprend donc bien que, dans les sociétés conservatrices, l'idée de la fixité ait été associée à des notions positives voulues et garanties par les dieux tandis que toute forme de transformation ait été associée à celle de désordre néfaste aux bonnes relations entre les hommes et les dieux. Certes,

[41] Plut. *C. Gracchus* 21,2-4; 23,2.

les dieux ont pu être appelés à la rescousse de notables souhaitant conserver leurs privilèges et leur position dans la cité. Mais, encore une fois, une telle idée ne rendrait qu'imparfaitement compte de la réalité beaucoup moins manichéenne, beaucoup plus complexe. Car l'idée de στάσις, qui n'est que le point de départ d'une situation extrême dont la révolution est comme un point d'aboutissement, est tout autant vécue de manière dramatique et cela, depuis l'époque archaïque. À cette époque, d'ailleurs, il semble que ce mot recouvre toute la situation de crise, depuis la dissension interne au corps politique jusqu'à la guerre civile.

Masquer une révolution pour la réussir?

Pourtant, il serait ridicule et contraire à la réalité historique d'affirmer que les Grecs, dans le domaine institutionnel qui est, vous l'avez compris, au cœur de mon intervention, ont refusé toute forme d'innovation. À certains égards, notre vocabulaire peut employer le terme de «révolution» s'agissant, par exemple, des réformes clisthéniennes. D'ailleurs, il ne serait pas exagéré d'affirmer que la démocratie athénienne (et, plus largement, le régime démocratique dans sa nature historique) possède des origines révolutionnaires puisque sa nature même, par les modalités de son installation, est d'essence révolutionnaire[42]. Tout, dans ce qui se passe à Athènes alors, procède de ce que nous sommes en droit d'appeler ainsi: l'expulsion des dirigeants en place (qui eux-mêmes, deux années auparavant, avaient chassé du pouvoir le tyran Hippias), l'accession à la citoyenneté d'habitants de l'Attique qui ne la possédaient pas et enfin, bien entendu, de nouvelles institutions qui transformèrent de manière drastique la πολιτεία en vigueur.Et pourtant, à aucun moment, les sources à notre disposition, en priorité Hérodote et Aristote n'utilisent le mot de νεωτερισμός pour définir ce qui se passe à Athènes. Tout semble fait pour laisser l'impression que Clisthène a voulu restaurer un ordre ancien, celui-là même qui aurait été aboli par la tyrannie[43]. D'où, sans doute, l'héroïsation d'Harmodios et d'Aristogeiton destinée à rappeler l'existence d'une tyrannie détestée qui, selon l'histoire officielle, avait supprimé un régime que Clisthène n'avait fait que rétablir[44].

Or, de cet ensemble de lois nouvelles et de celles qui allaient suivre, on conserve l'impression que tout a été conçu pour que les nouvelles institutions s'insèrent dans une forme de tradition et ne brisent en rien l'harmo-

[42] Cf. J. Ober - C. Hedrick (éd.), Demokratia. *A Conversation on Democracies ancient and modern*, Princeton 1996, 374 n. 10.

[43] G. Anderson, *The Athenian Experiment*, Ann Arbor 2003, 103.

[44] Anderson, *The Athenian…*, 206.

nie indispensable au bon fonctionnement des organes de la cité. De fait, rien n'est vraiment aboli dans ces réformes de la fin du VIe siècle. Prenons un exemple, de peu d'années postérieur au temps de Clisthène, l'institution de la stratégie. La création des stratèges qui s'insère dans la perspective clisthénienne du système tribal, à savoir un stratège par tribu. Une telle création aurait dû, en toute logique, supprimer celle de l'archonte polémarque, dont le champ d'action, la guerre, était exactement celle des stratèges ou à tout le moins en faire désormais une charge de nature honorifique. La *Constitution des Athéniens* d'Aristote date cette réforme de l'année 501/500[45], mais onze années plus tard, lors de l'expédition perse qui devait se terminer dans la plaine littorale de Marathon, c'est toujours le polémarque Callimachos qui, placé au premier rang de la phalange, mène l'armée à la victoire, quand bien même Cimon et son clan cherchèrent, non sans succès, à imposer l'idée que c'était son père, Miltiade, qui commandait ce jour-là. On sait d'ailleurs que, au travers des siècles, le polémarque et les stratèges continuèrent de cohabiter. L'idée générale, telle qu'elle transparaît dans cet exemple, est qu'il convient surtout, non pas de ne rien changer, mais de ne rien supprimer.

On peut en avoir un autre exemple avec l'institution de l'ostracisme. Il n'est pas le sujet ici de savoir si l'ostracisme est bien une création clisthénienne, dont la première application connue serait de vingt ans postérieure à son entrée dans la législation athénienne ou bien décidée peu après Marathon et appliquée de suite. C'est à l'autre bout de la chaîne que je vais m'intéresser ici, à savoir son abandon. En 417, le démagogue athénien Hyperbolos fut frappé par une décision d'ostracisme prise à son encontre par l'Assemblée du peuple dans des conditions suffisamment troubles aux dires de Plutarque, notre principale source[46], pour que la procédure ait été considérée comme dévoyée, même s'il est certain que d'autres systèmes d'éloignement ait été mis en place à peu près à la même époque pour protéger la démocratie, ce qui avait été le but initial de l'ostracisme[47]. Il n'y eut donc, durant tout le IVe siècle, aucun ostracisme. Pour autant, l'institution ne fut en rien abolie et, près d'un siècle après le dernier ostracisme, vers 325, Aristote en décrit avec minutie la procédure, preuve que, dans la πολιτεία de la cité, elle

[45] Arist. *Const. Ath*. 22,2.

[46] G. CUNIBERTI, *Iperbolo, ateniese infame*, Napoli 2000 111-149, et notamment 112 n. 3 pour les sources; H. HEFFNER, *Zur Datierung der Ostrakisierung des Hyperbolos*, "RSA" 30 (2000), 27-45.

[47] La γραφὴ παρανόμων, d'usage plus commode, semble avoir été introduite en 415, précisément juste après l'ostracisme d'Hyperbolos. C'est en tout cas le premier exemple attesté par les textes (Andoc. I 17; 22) et on peut avancer l'hypothèse d'un lien entre un ostracisme dévoyé et une nouvelle institution mieux à même de répondre aux attentes. La bibliographie est sur ce point considérable: on se contentera de renvoyer à M.H. HANSEN, *The Sovereignty of the People's Court in Athens*, Odense 1974, 28-41; R.A. BAUMAN, *Political Trials in Ancient Greece*, London - New York 1990, 94-104.

pouvait toujours en théorie être mise en application. En d'autres termes, et pour mieux relier cet exemple à ma problématique, on devine que les Athéniens n'ont pas voulu supprimer cette institution de leur législation, bien que plus personne n'ait pensé à la faire renaître de ses cendres. On comprend à nouveau, comme dans le cas de l'archonte-polémarque que tout éloigna dès après Marathon des opérations militaires proprement dites, une sorte d'inquiétude sourde à abolir une pièce de la législation des ancêtres, dont l'antiquité était signe de noblesse et d'acceptation divine. D'où cette impression d'une législation athénienne construite à la façon d'un mille-feuilles, où les réformes s'empilent sans jamais abolir ce qu'il y a d'ancien: les stratèges n'ont pas fait disparaître le polémarque, la γραφὴ παρανόμων n'a pas amené l'abrogation de l'ostracisme.

Mais la meilleure preuve de cette impossibilité structurelle de la pensée grecque à se défaire du passé tout en admettant la nécessité d'un changement réside dans la réforme de l'Aréopage en 461. L'on sait que, profitant sans doute de l'absence de trois mille hoplites et de leur chef Cimon partis soutenir Sparte dans sa guerre contre les hilotes révoltés, ceux que l'on a pris l'habitude de désigner sous le nom de «démocrates», menés par un certain Éphialtès, firent passer devant l'assemblée du peuple une réforme essentielle. Celle-ci réduisait les pouvoirs de l'Aréopage, la vénérable assemblée formée des archontes sortis de charge, aux seuls crimes de sang, alors que cette assemblée avait pris l'habitude (récente ? ancienne ?) d'intervenir dans les affaires politiques de la cité, en un sens aristocratique comme on l'entend bien en raison du recrutement de ses membres. Éphialtès, affirme Aristote, «enleva au Conseil (de l'Aréopage) toutes les fonctions surajoutées (ἅπαντα τὰ ἐπίθετα)»[48]. On voit, dans cette expression transmise par Aristote et provenant de sources d'origine démocratique, que la réforme d'Éphialtès s'est faite au nom d'un retour à une situation antérieure dont personne ne savait rien et dont tout porte à croire d'ailleurs qu'elle n'avait jamais existé. C'est le Conseil des Cinq-Cents (la Βουλή), assemblée renouvelée annuellement et recrutée par le principe, démocratique entre tous, du tirage au sort, qui devait récupérer les pouvoirs législatifs de l'Aréopage. C'était, au sens strict du terme, une révolution.

Comment cette réforme fut-elle vécue à Athènes? A défaut de sonder les reins et les cœurs, on peut en avoir une idée par la destinée d'Éphialtès, assassiné peu de temps après le vote de la loi qu'il avait portée devant l'Ecclèsia. Les circonstances de sa mort sont suspectes mais il ne fait guère de doute qu'il s'agit d'un assassinat politique, chose d'autant plus remarquable que de

[48] Arist. *Const. Ath*. 25,2.

tels crimes ne sont attestés à Athènes que lors des phases de destruction de la démocratie, en 411 et bien sûr surtout en 404. En fait, en lieu et place d'assassinat politique, on pourrait penser qu'il s'agirait d'un geste d'une portée religieuse: Éphialtès a été assassiné parce que, pour ses ennemis, il avait commis un sacrilège.

Pour les démocrates, il était essentiel tout au contraire d'insérer la réforme de l'Aréopage dans une réflexion politique de nature différente. C'est tout l'enjeu des *Euménides* d'Eschyle, dernière pièce de la trilogie connue sous le nom de l'*Orestie* et créée en 458, trois années seulement après ce que l'on est en droit d'appeler une révolution institutionnelle. La fin des *Euménides* montre d'ailleurs l'enlacement entre tragédie et histoire : Oreste est défendu par Apollon, et Athéna institue un tribunal, l'Aréopage, qui juge et acquitte Oreste. Devant cette sentence, les Érinyes changent de nature et deviennent des divinités bienfaisantes (elle prennent dès lors le nom d'Euménides, titre de la pièce) parce que le tribunal a accepté la mise en place d'un ordre fondé sur la justice et la mesure. En quelque sorte, Eschyle veut montrer que la nature judiciaire (pour les crimes de sang) des pouvoirs de l'Aréopage ressortit au mythe, ce qui ne veut pas dire que ces derniers sont faux comme on pourrait le croire si l'on suit de trop près le sens actuel du mot, mais qu'au contraire ils puisent leur origine dans la plus haute Antiquité possible, celle où les hommes vivaient avec les dieux et sont donc sacrés[49]. On ne peut pas y toucher. Par contre, il sous-entend aussi, en insistant sur la dimension purement judiciaire des pouvoirs accordés par la déesse au tribunal, que ceux, de nature politique, que le Conseil de l'Aréopage s'était octroyés, n'avaient aucune justification mythique et étaient donc en quelque sorte non conformes à l'ordre voulu par les dieux. En quelque sorte, pour le poète démocratique qu'est Eschyle, la réforme de 461 n'est pas un νεωτερισμός, mais tout au contraire un retour à une situation antérieure que l'on n'appelait pas encore la constitution des ancêtres, la πάτριος πολιτεία, qui allait devenir un enjeu déterminant de la vie politique athénienne.

On comprend alors le fonctionnement du système politique athénien: tout changement, aussi drastique soit-il, ne peut, comme le dit un hymne célèbre du XIXe siècle, du passé faire table rase. Toute transformation, toute révolution institutionnelle, pour utiliser notre terminologie, ne peut être pensée sans le recours à un temps passé, qu'il soit historique ou mythique. Chacun de nous sait ici qu'il est vain d'opposer dans la civilisation grecque mythe et histoire, la seconde n'étant que le prolongement chronologique de la pre-

[49] S. Saïd, *Le mythe de l'Aréopage avant la Constitution d'Athènes*, dans M. Piérart (éd.), *Aristote et Athènes*, Paris 1993, 155-184 (qui donne une bibliographie étendue sur la question des rapports entre Eschyle et la réforme d'Éphialtès).

mière, comme on peut le voir par exemple dans les oraisons funèbres de l'Athènes classique, où la guerre menée par Thésée contre les Amazones, est mise strictement sur le même pied de véracité et de crédibilité que la bataille de Marathon[50].

Ce recours au passé pour modifier le présent doit, de manière impérative, recevoir l'aval des dieux. Revenons à Clisthène et à ses réformes révolutionnaires. Il lui fallait les enraciner dans le passé le plus profond de la cité: c'est dans ce but qu'aux dix nouvelles tribus instituées en 508, l'on donne des noms choisis parmi les héros mythiques de la cité (Ajax, Érechthée…), noms que le législateur fait avaliser par la Pythie[51]. Il s'agit donc de solidifier un ensemble de lois que l'on n'hésitera pas à qualifier de révolutionnaires en les ancrant dans le passé mythique et en obtenant de manière explicite l'assentiment des dieux. C'est engager un processus révolutionnaire en prenant pour fondations le passé, c'est refuser l'idée de révolution pour mieux en faire passer l'idée.

C'est une manière de penser et d'agir que l'on retrouve sur l'ensemble de l'éventail politique athénien. En 411, les oligarques qui voulaient mettre à bas la démocratie, vieille de cent ans ou peu s'en fallait, n'avaient d'autre choix pour abattre le régime et donc faire une révolution, que d'engager leur action au nom d'un retour à une constitution des ancêtres, la πάτριος πολιτεία dont personne ne savait exactement ce qu'elle signifiait. Une précision livrée par Aristote est à cet égard lourde de sens. On sait que c'est le décret de Pythodoros qui abolit la démocratie en 411. Cleitophon proposa un amendement à ce décret, établissant que «les [dix πρόβουλοι] élus auraient aussi à examiner les lois des ancêtres (τοὺς πατρίους νόμους) établies par Clisthène quand il institua la démocratie, ceci afin qu'on les prit aussi en considération et qu'on se décidât pour le mieux, et avec la pensée que la constitution de Clisthène n'était pas démocratique, mais analogue à celle de Solon»[52]. En somme, les oligarques de 411 considéraient désormais la πολιτεία de Clisthène comme une πάτριος πολιτεία, ce qui prouve assez qu'il s'agissait d'un concept que chacun pouvait interpréter à son gré[53]… On parlait, sans en connaître toujours la teneur exacte, des lois de Dracon, de Solon et de Clisthène, même si ce dernier a toujours été, de quelque bord politique

[50] S. GOTTELAND, *Mythe et rhétorique. Les exemples mythiques dans le discours politique de l'Athènes classique*, Paris 2001.

[51] Hérod. V 66; Arist. *Const. Ath*. 21.

[52] Arist. *Const. Ath.* 29,3. Cf. M.H.HANSEN, *Solonian Democracy in Fourth-Century Athens*, "C&M" 40 (1989), 71-99.

[53] É. LÉVY, *Athènes devant la défaite de 404*, Paris 1976, 193-195. Cf. aussi M.I. FINLEY, *La constitution des ancêtres*, dans *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris 1981, 211-213.

que l'on se trouvât, le grand absent de la pensée politique athénienne[54] – mais l'essentiel était ailleurs: il n'était pas envisageable de faire autre chose ce qu'avait montré Eschyle dans les *Euménides*, c'est-à-dire qu'il fallait afficher comme programme politique l'idée fondamentale d'un ordre antérieur voulu par les dieux qui aurait été subverti par les hommes. Toute forme de révolution s'inscrivait donc, sous peine de sacrilège, dans le prolongement d'un temps passé. Pourtant, les Athéniens savaient bien que Clisthène avait, en bien des points, bouleversé les institutions[55]. Et ne serait-ce pas, finalement, parce que les réformes clisthéniennes conservaient leur part de «révolution» que la mémoire collective athénienne a occulté le personnage et préféré se référer à Solon, à Dracon, voire à Thésée, qui avait le suprême avantage de plonger les racines de la démocratie athénienne dans le terreau du mythe?

Pour les Grecs, même ceux qui se targuent d'être des démocrates, les choses ne sont pas anciennes parce qu'elles sont bonnes – ce qui serait la définition la plus vraie du conservatisme – mais elles sont bonnes parce qu'elles sont anciennes. Il convient donc de ne pas supprimer des choses que la patine du temps a sacralisées, mais il est indispensable d'insérer les innovations dans lesquelles on se lance à l'intérieur d'un schéma qui ne rompt pas l'équilibre voulu par les dieux.

***

L'intérêt de ces remarques est, me semble-t-il, d'autant plus grand qu'il n'est pas circonscrit aux seules constitutions de type démocratique: on trouve une attitude assez proche dans l'exemple spartiate. Il n'est évidemment pas question de reprendre ici la question des lois de Lycurgue, dont la plupart des chercheurs s'accordent aujourd'hui à admettre qu'elles ne sont pas le produit d'un moment unique mais le fruit d'une évolution législative sur une période assez longue, dont l'institution des éphores, que l'on date du milieu du VIe siècle, pourrait être la dernière étape. L'archéologie a montré que, jusque vers 550 environ, Sparte était une cité ouverte sur l'extérieur, où l'épanouissement artistique ne le cédait en rien aux autres cités grecques. La fermeture de Sparte, sans doute contemporaine de la dernière guerre de Messénie et de l'asservissement des populations messéniennes devenues hilotes, est une transformation institutionnelle et sociale de première importance. Or, la tradition, telle que nous la voyons vivre à partir du Ve siècle, met en exergue le législateur Lycurgue. C'est en effet Hérodote[56] qui, le pre-

[54] C. Pébarthe, *La liste des archontes athéniens (*IG *I³ 1031)*, "REA" 107 (2005), 11-28.
[55] C. Pébarthe, *Cité, Démocratie et Écriture*, Paris 2006, 181-183.
[56] Hérod. I 65-66.

mier, évoque le personnage de Lycurgue, entièrement inconnu des sources antérieures – rares, il convient de le rappeler. L'intérêt de Lycurgue, pour la question que j'évoque ici, est le temps très reculé auquel il était rattaché, lui mais surtout ses réformes, puisque Hérodote fixe à plus de quatre siècles avant lui la date de son activité législative.

Nous ignorons presque tout de la situation institutionnelle de Sparte avant ce que l'on appellera les lois de Lycurgue. Ce qui est important, c'est que, dans des conditions difficiles à comprendre, les Spartiates ont cherché – et réussi – à remonter fort loin dans le temps l'ensemble des réformes attribuées à un seul homme. Et bien entendu, la Pythie devait avoir été consultée pour obtenir l'assentiment des dieux. Et c'est au nom de ces lois dont il ne fallait surtout pas s'éloigner que Sparte entra, dès le début du IVe siècle, dans une longue décadence. Et lorsque, au IIIe siècle, il se trouva deux souverains réformateurs pour tenter de retrouver l'antique puissance de la cité, il s'avère que la révolution qu'ils engagèrent – et qui se matérialisa, notamment avec le règne de Cléomène III, par un pouvoir de nature despotique – se fit au nom d'un retour aux lois de Lycurgue. En d'autres termes, comme à Athènes, la révolution institutionnelle violente devait par obligation s'insérer dans une tradition et ne pouvait absolument pas faire table rase du passé.

***

Le temps, les dieux, font d'un coup d'État une révolution qui réussit, un νεωτερισμός qui deviendra, au bout de quelques décennies, après l'acceptation par les dieux et une victoire militaire convaincante, une πάτριος πολιτεία. À Athènes, la victoire de Marathon a, c'est indéniable, renforcé le jeune régime démocratique et les dieux, en accompagnant Miltiade et les siens sur le champ de bataille, ont en quelque sorte confirmé ce qu'Apollon Pythien avait déjà accordé. Les Grecs en général et singulièrement les Athéniens, ont pris en horreur le principe de révolution et accordé toute leur confiance en la stabilité des institutions, sans toujours se rendre compte que celles-ci puisaient toujours leurs racines dans des mouvements violents.

FEAR AND FREEDOM.
A NEW INTERPRETATION OF PLINY'S *PANEGYRICUS*

JOY CONNOLLY

I.

What meaning does the word "subversion" carry under the principate, a regime that itself may be seen as constituted in and through subversion, that arose from what Theodor Mommsen called an "empire in permanent revolution" and what Carl Schmitt described as a "state of emergency," that rests its claim to legitimacy on the radical deformation of republican institutions like the tribunate and the consulship?[1] I will approach this question from the perspective provided by the younger Pliny in his *Panegyricus*, a speech in praise of the emperor Trajan originally delivered in the autumn of 100 CE on the occasion of Pliny's taking up the suffect consulship, and later circulated by Pliny in written form (*epist.* III 13; 18).

The *Panegyricus* belongs in a tradition of poetic and prosaic praise stretching back to pre-classical Greece, with Pindar's victory odes and ἐπιτάφιοι λόγοι, of which the most famous are Pericles' oration over the Athenian dead in Thucydides and the alternative version of that speech provided by Plato's *Menexenos*. Isocrates' *Evagoras* of 365 BCE, honoring the king of Salamis in Cyprus, may have been the first panegyric preserved for circulation, for political and pedagogical reasons; dating slightly later is Xenophon's *Agesilaus*, the first prose text to describe itself not as a θρῆνος, a death song, but an ἐγκώμιον (10,3). That the objects of praise in these speeches are dead men is an important point of commonality that endures in the Roman context through the republic where, according to Cicero, the most common form of epideictic or demonstrative speech is the *laudatio funebris*. In his *Pro Marcello* and other Caesarian orations, Cicero inaugurated a shift in Roman

* I would like to express my thanks to the organizers of the Fondazione Canussio conference in September 2008, and above all to Mrs. Carla Canussio for her generous support.

[1] Especially useful for its discussion of sovereignty and its preoccupation with forms beyond the conventional continuum of morality, see H. BREDEKAMP, *From Benjamin to Carl Schmitt via Hobbes*, "Critical Inquiry" (1999), 247-266.

rhetorical practice in the course of which the conventions of the *laudatio funebris* were modified to respond to the conditions of autocratic power[2].

Pliny opens his speech with the anxious suggestion that the age and familiarity of the tradition of praise have rotted the genre, snatching it from the controlling intentions of its speaker, rendering it suspect and subversive. He fears his own tongue will indict him, that his effort to speak the real truth about Trajan's just rule will produce hyperbolic praise that must invite suspicion through its unwilling resemblance to the flattering lies demanded by tyrannical emperors like Nero and Domitian despite Pliny's own protests (*abest a necessitate*, *paneg.* 1, and further 2-3, 54-55).

In his insistence that panegyric is now a genre beyond reliable use in practice, Pliny provokes us to use his work in theory. This is how, I believe, the speech should be interpreted: as an exercise in political theorizing. In a recent insightful reading of the genre, Marco Formisano makes the important point that panegyric should be understood as a myth that incorporates beliefs about the *princeps* that the citizens want to believe[3]. In the spirit of this insight, I argue here that Pliny's speech helps reinforce the real conditions of absolute rule, under which Romans living under the principate were compelled to live, precisely as it explores ways to conceive life as the Romans wished to live it, *as free* yet within the constraints of absolute rule[4]. The structure, narrative, and climactic scenes in the speech articulate a new conception of *libertas*, of what it means to live as a *civis*, a legally free citizen, under autocratic domination. Attending to the theoretical project of the speech will shed new light on several of its most puzzling aspects and themes: its persistent return to the theme of civic liberty; its repeated claims of novelty, with reference to the speech itself and the nature of Trajan and his rule; the tense interplay of terror and submission, violence and piety in the figure of Trajan; its extended account of the emperor's fiscal policies and his judicial reforms; and the attention paid through vivid anecdotes and images to Roman "private life" free from imperial interference.

Since Pindar, the genre of panegyric has negotiated the contrary interests and internal conflicts always accompanying the act of praise: between praise and blame born of envy, between the desire to express admiration for the

[2] On the transition from Cicero's Caesarian speeches to Pliny, see S.M. BRAUND, *Praise and Protreptic in Early Imperial Panegyric*, in M. WHITBY (ed.), *The Propaganda of Power: The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden 1998, 53-76.

[3] M. FORMISANO, Speculum principis*,* speculum oratoris*: alcune considerazioni sui* Panegyrici Latini *come genere letterario*, in L. CASTAGNA - C. RIBOLDI, Amicitiae templa serena*: studi in onore di Giuseppe Aricò*, I, Milano 2008, 592-593.

[4] On the value the Roman senate and people traditionally placed on freedom, see P.A. BRUNT, *The Fall of the Roman Republic*, Oxford 1988, 330-346.

mortal and the fear of offending the divine, and between the effort to collaborate with or ameliorate oppressive rule and to subvert rule through irony. As John Hamilton has said of Pindar's odes, despite all the stylized language of praise, the art of panegyric is thoroughly agonistic[5]. Pliny's own agonistic art strives not only to channel opposing values in a long era of political tension, but to craft an ethics of action under autocracy that will lead elsewhere than the violent competition that generated autocracy in the first place.

This means that the *Panegyricus* cannot be understood as occupying one or the other side of an imaginary opposition between order and subversion. The speech does not operate as a distorting veil concealing reality; it is not propaganda that deludes itself or its addressees, the Roman senate and people; it does not conceal a hidden transcript or mask Pliny's "honest" grasp on reality; it neither simply subverts nor collaborates. On the contrary, the speech sketches out a way to live with – which means, to a degree, against – power. It articulates and defends not passive quietism but a mode of political thought that, taking the current reality of autocratic power as its first instance, operates in terms that transform or evade conventional Roman republican habits which, Pliny subtly suggests, no longer serve the changed conditions of imperial politics. The speech is thus ideological in Louis Althusser's terms, where ideology is people's mental representation of their relations to the conditions of existence, a set of beliefs that make the world (and especially the conditions of production, and by extension the conditions of governance) comprehensible, plausible, possible to live with, and in the end, difficult to conceive of living without[6].

Once we see a rhetorical text like Pliny's as a dynamic artifact of ideology in the Althusserian sense, we can move past modernity's complacent habit of dismissing rhetoric, especially the panegyric, as the embodiment of discursive convention and thus "dominant" ideology. On the contrary, panegyric interrupts and renews ideology from both "above" and "below" by introducing into the core of the system ideas and practices that eventually might reveal themselves as the incubator of social and political transformation. At the least, in its invention of a conception of freedom that attends to the constraints created by severe asymmetries of power, Pliny's *Panegyricus* should be understood as a serious intervention in Roman political thought.

The speech is unquestionably the starting point for a vital tradition in European letters. It is the most important ancient example of what was to become in very early modernity the *speculum principis* or "mirror of princes" genre, whereby an intellectual, an adviser, a teacher or a poet held up

[5] J.T. Hamilton, *Humnos / poikilos*, "Helios" 28 (2001), 119-140.

[6] L. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, engl. trans. New York 1971, 168.

a "mirror of words" to the prince that revealed himself to himself and the audience in an ideal or wished-for form. The *Panegyricus* influences the late medieval rhetorical handbook tradition, most notably the so-called *ars dictaminis*, a handbook designed to train and assist the letter-writers of princes and gradually, from the twelfth century onward, the letter-writers of non-noble merchants engaged in political and commercial correspondence. Growing in popularity totally apart from its function, taught to students who had no hope or wish to pursue a letter-writer's career, the *ars dictaminis* of the thirteenth and fourteenth centuries came to open the classical rhetorical tradition to the bourgeoisie seeking to create a secular, non-clerical, non-noble culture of politeness and a formal, ritual language of civic interaction.

It was by treating various means of civic persuasion in rhetorical terms that Machiavelli was able to redefine the traditional scope of eloquence to embrace civic spectacles where speeches of praise accompanied carnivals and religious rituals, and executions included public denunciations of the victims and praise of the city they threatened. Virginia Cox argues that the pseudo-Ciceronian *Rhetorica ad Herennium*'s conceptual and technical influence made possible Machiavelli's praise of the Prince's capacities to use deception and force[7]. Quentin Skinner has traced elements in early modern thinking about republican, non-monarchical government that derive directly from the image of the *vir civile* or *vir bonus dicendi peritus* praised in many "panegyrical" moments in classical rhetorical treatises[8]. These innovative applications of the conventional tools of Roman rhetoric to the task of justifying and glorifying the day-to-day governing practices of early modern republics are useful examples of the way panegyric's attention to asymmetries of power may ultimately encourage thinking a new politics that redresses the balance of power.

II.

The central message of the *Panegyricus* is that under Trajan, the Roman citizenry enjoys *libertas* because they now live *securi*, free from fear. Proof of the new freedom from fear is that Trajan submits willingly and openly to the law, before the eyes of the public, for example, by swearing the consul's traditional oath – an amazing spectacle: "now a *princeps* is the same as a *privatus*, an emperor the same as one under the emperor" (*idem principem quod privatum, idem imperatorem quod sub imperatorem*, 64,2-4). "You

[7] V. Cox, *Ciceronian Rhetoric in Italy, 1250-1360*, "Rhetorica" 17 (1999), 239-288; see also J. Ward, *Rhetorical Theory and the Rise and Decline of* dictamen *in the Middle Ages and Early Renaissance*, "Rhetorica" 19 (2001), 175-223.

[8] Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge 1978, 33-35, 45-48.

subject yourself to the laws," Pliny adds (*ipse te legibus subiecisti, legibus, Caesar, quas nemo principi scripsit*): now there is a new phrase in Rome, not "the *princeps* is above the laws" (*est princeps super leges*) but "the laws are above the *princeps*" (*leges super principem*, 65,1). Trajan here resembles Augustus, who (according to Dio Cassius) had insisted that he was not νόμος ἔμψυχος, "law animate," but that "he himself was subject to the law"[9]. At this point, just past half-way through the speech, Pliny's careful underscoring of Trajan's obedience to Nerva through his youth and early career takes on new meaning as preparation for the moment when, as *imperator*, he manifests perfect obedience to the laws[10]. The law rules; the law is sovereign; even Trajan is subject to it. "And so let the voices which fear used to force out depart, let them withdraw" (*quare abeant ac recedant voces illae quas metus exprimebat*, 2,2).

On closer examination, however, Pliny's claim to praise Trajan on the grounds that the new emperor has banished fear from Rome turns out to reverse itself. According to Pliny, Trajan's rule was originally legitimized by fear: before he agreed to become *princeps*, the empire nearly collapsed into violence and terror (*vis*, *magnus terror*, *furor*, *motus*, 5,7-8). Once he assumes the power of the *princeps*, Trajan does not banish fear from Rome; rather he continues to inspire it, striking horror in the hearts of those who stand against him (*perhorrescat*, 17,4) even as he cultivates modesty, mingles with everyone (25,3-4), and makes his predecessor Nerva a god, not to instill fear in the citizenry but "because he [Trajan] believes him a god" (*sed quia deum credis*, 11,2). Trajan may be a lover of peace (*pacem amas*, 16,1) but this theme ineluctably leads back to images of near-future war, in a vivid reversal of the speech's own argument. Trajan's authority is that of an all-powerful god: "this is indeed the care of a true *princeps*, or even of a god, to reconcile competing cities ... in short, like the swiftest star to see everything, to hear everything, and to be present at once with aid wherever your help is sought" (*o vere principis, atque etiam dei curas, reconciliare aemulas civitates ... postremo, velocissimi sideris more, omnia invisere, omnia audire, et undecunque invocatum statim, velut numen, adesse et adsistere*, 80,3; cf. 32,2)[11].

[9] Dio Cassius, cited in C. ANDO, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty*, Cambridge 2005, 409. For a fuller discussion of the emperor's position *vis-à-vis* the law, see M. PEACHIN, *Iudex vice Caesaris*, Stuttgart 1996, 24-25.

[10] On Pliny's representation of Trajan's virtues, see A. WALLACE-HADRILL, *The Emperor and His Virtues*, "Historia" 30 (1981), 298-323; C.F. NOREÑA, *The Communication of the Emperor's Virtues*, "JRS" 91 (2001), 146-168.

[11] Under Augustus, Philo of Alexandria had already come close to ascribing to Augustus authority over nature itself (*legat.* 143, 149) while Vitruvius expressed his belief that Augustus had a divine mind (I *praef.* 1; VIII *praef.* 3). K.H. WATERS, *Traianus Domitiani Continuator*, "AJPh" 90 (1969), 385-405

In its emphasis on swiftness and breadth of sight, the image recalls Statius' poems for Domitian (*silv.* I 1; IV 1-3), where the emperor simultaneously maintains the pretense of equality and inspires shock and awe through his ability to see everything:

> *ipse autem puro celsum caput aëre saeptus*
> *templa superfulges et prospectare videris*
>
> You yourself, your lofty head in the pure air, shine above the temples, and you seem to gaze before you
>
> (I 1,32-33)

Domitian's poem discloses the latent tension in the figure of syncrisis, which Pliny repeatedly employs to distinguish Trajan from Domitian. Perceptive recent readings of the syncrisis between Caesar and Cato in Sallust's *Bellum Catilinae* have shown that the logic of syncrisis encourages equation and mutual identification of the elements under comparison even as it creates a hierarchy between them[12]. Each time Pliny reminds us of the institutional resemblance between Domitian and Trajan, each time he says that one ruling figure has replaced another, he constructs an unsettling affinity between the two. Trajan's rule, no less than Domitian, is enabled and sustained by fear.

Second, against Pliny's claim that Trajan subjects himself to the laws is his proposition that Trajan embodies the law: "we are indeed ruled by you and subject to you, but to the same extent that we are to the laws, for they moderate our desires and passions" (*regimur quidem a te et subiecti tibi, sed quemadmodum legibus sumus, nam et illae cupiditates nostras libidinesque moderantur*, *paneg.* 24,4). As Thomas Hobbes was to argue in *Leviathan*, a text to which I shall return at the end, a sovereign cannot be both bound by the law and the source of law; and the internal contradiction of Pliny's point emerges in his description of the process by which judges are chosen at Rome. Acting out the part of the speaker watching the lottery that assigns judges to courts, he says: "I don't want this man, he's timid and doesn't grasp the good things we have; I want that man, who's devoted to Caesar" (*hunc nolo, timidus est et bona saeculi parum intellegit; illum volo, qui Caesarem fortiter amat*, 36,4). Here, by a violent catachresis, a substitution of one word for the word we

emphasizes the administrative and ideological continuity of Domitian's and Trajan's reigns, and surveys Trajan's "Domitianic" extension of the titles and responsibilities of the Caesarian autocracy.

[12] W. BATSTONE, *The antithesis of virtue: Sallust's syncrisis and the crisis of the late republic*, "ClAnt" 7 (1988) 1-29; D. LEVENE, *Sallust's* Catiline *and Cato the Censor*, "CQ" 50 (2000) 170-191. See also FORMISANO, Speculum…, 590.

expect, "Caesar" stands for "the law". Tellingly, Trajanic security, in all its fearsome power, cannot be administered by a "fearful" man.

For Pliny represents this law as terrifying in its enactment. Trajan's application of the law instills fear in the citizenry, and even more disturbing, intense pleasure in the spectacle of terrified lawbreakers suffering punishment – particularly those who enforced the false, criminal "security" provided by earlier emperors. Pliny devotes a long section to Trajan's punishment of the *delatores*, notorious "informers" or "denouncers": some are thrown to wild beasts in the arena; others are set adrift on ships which crash on rocks; others are exiled to the small islands where they had sent their own victims (34,3-35,3). The audience experiences exultation in the spectacle of the terror of those who had inspired terror: "nothing was more welcome, nothing more fitting for our age than the chance to gaze down from above upon the *delatores*' faces down below, their necks twisted; we recognized them and rejoiced" (*nihil tamen gratius, nihil saeculo dignius, quam quod contigit desuper intueri delatorum supina ora retortasque cervices. agnoscebamus et fruebamur*, 34,3). The pleasure the spectators take in the torture of the *delatores*, these symbols of Trajanic justice, is assimilated to the ultimate law, the law of sacrifice: "like sacrificial victims chosen for the people ... they were led out for heavy punishment" (34,4).

Pliny suggests here that Trajan's actions are emblematic "of the age" (34,2-3) when "now not the *delatores* but the laws are feared" (*iam non delatores sed leges timentur*, 36,2-3). The rule of law is no longer an exception to rule by fear; it has become the fulfillment of rule by fear[13]. To draw on Hobbes' account of the role of fear in inciting free action, when the law coerces you into obeying by activating your fears, it does not do so by causing you to act against your will, thereby causing you to act less than freely. It always does so by inducing you to deliberate in such a way that you give up your will to disobey; you acquire a will to obey; and thereafter you act freely in the light of the will that you have acquired[14]. Where Cicero had spoken of individual action in a corporatist context, Pliny appears at a moment of transition "from a corporatist to an individualist society," where corporate action proceeds in an individualist context[15]. Where the corporatist society rewards just action with a good reputation (*existimatio*), *auctoritas*, or *gloria*, the eternal fame granted by communal memory, here justice exacts and is sustained

[13] I draw the model of this development from C. ROBIN, *Fear: The History of an Idea*, New York 2006, 46.

[14] Q. SKINNER, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge 1998, 8.

[15] On the distinction between individualist and corporatist, see P. ROSANVALLON, *Democracy Past and Future*, New York 2000, 61.

by fear imposed on the individual: it is the individualist mechanism of communal control.

Third and most important of Pliny's characterizations of Trajan's rule as a regime of fear is his habit of recalling memories of Domitian's reign, where to play the old roles of consul and senator is to take part in a scene of terror, where he and his colleagues, ordered to attend the emperor, would arrive at the imperial household "white-faced and shaking" (*albi et attoniti*, 45,1) for fear of the tyrant's unpredictable rage. Under Trajan, no one is afraid in precisely this way, because the scenes of summoning do not occur. Trajan does not compel: "it is civil (*civile*) and appropriate for the public parent to compel nothing (*nihil cogere*), and to remember that no power can be granted to anyone that is so great that it makes power more dear than liberty" (87,1). If there is no more fear, it is because there is no longer compulsion to participate. That is, there is no more public sphere in which the senators may legitimately act – with one crucial exception: the formal realm, the realm of appearances, the realm of spectacle.

In a climactic scene, Pliny says: "the first day of your consulship had just dawned, when you entered the curia and exhorted us, individually and as a group, to take up our *libertas*, and to seize as though common (*quasi communis*) the cares of empire, to guard public interests and to stand up … Indeed secure and eager (*securi et alacres*) we follow you where you call us. You command us to be free, and we shall be free; you command us to say openly what we think, and we shall do so" (*inluxerat primus consulatus tui dies, quo tu curiam ingressus nunc singulos, nunc universos adhortatus es resumere libertatem, capesse quasi communis imperi curas, invigilare publicis utilitatibus et insurgere … te vero securi et alacres quo vocas sequimur. iubes esse liberos; erimus; iubes quae sentimus promere; proferemus*, 66,1-2; 66,4). In this pivotal passage, fear of Trajan invents and enables a new kind of autonomy. The emperor's subjects now appear free in a different sense of the word *libertas*. As we shall soon see, their freedom is not simply obedience or the expression of obedience; it is a performance with important consequences for emperor and people alike.

In "freeing" the citizens from political life, it turns out that Trajan has solved a dilemma of republican freedom. Pliny takes up this point in his early reference to the puzzle of Trajan's status: "you [Trajan] were greater than everyone, but greater without anyone else's diminution" (*tu tamen maior quidem omnibus eras, sed sine ullius deminutione maior*); no one loses the *auctoritas* they possessed before Trajan arrived (19,2). Recalling Tacitus in the *Dialogus*, where autocracy is famously said to bring peace, Pliny declares that the equalizing conditions of autocracy have successfully resolved the agonistic conflict that hitherto divided the republican citizenry.

Pliny was far from the first to notice the problem. To Livy, republican liberty is constituted through the dynamic exchange of positions of domination and submission: "true moderation in the defense of political liberties is indeed a difficult thing: pretending to want fair shares for all, every man raises himself by pushing his neighbor down; our anxiety to avoid oppression leads us to practice it ourselves; the injustice we repel, we visit in turn upon others, as if there were no choice except either to do it or to suffer it" (*adeo moderatio tuendae libertatis, dum aequari velle simulando ita se quisque extollit ut deprimat alium, in difficile est, cavendoque ne metuant, homines metuendos ultro se efficiunt, et iniuriam ab nobis repulsam, tamquam aut facere aut pati necesse sit, iniungimus aliis*, III 65,11). Trajan has released every citizen from the fearful zero-sum game Livy describes, where everyone experiences domination as a consequence of the attempts of everyone else to escape domination. From the start of the speech, then, as Pliny begins to sketch a new space for liberty outside the political, he redeems the ceding of the political by presenting imperial *libertas* as redressing the specter of domination that haunted republican politics. Republican liberty, he reminds his listeners, is not freedom from domination but a perpetual, compulsory, convulsive effort to escape domination. As Hobbes' poet-friend Edmund Waller wrote in his "Panegyric for Cromwell," individualistic "faction" and partiality views liberty only as the opportunity to master others:

> While with a strong and yet a gentle hand,
> You bridle faction, and our hearts command,
> Protect us from ourselves, and from the foe,
> Make us unite, and make us conquer too;
> Let partial spirits still aloud complain,
> Think themselves injured that they cannot reign,
> And own no liberty but where they may
> Without control upon their fellows prey.

So far I have argued that against Pliny's own celebration of the Romans' freedom from fear, his rhetorical strategy has in fact embedded fear in the essence, the pleasures, and the practices of Trajan's new regime in three separate ways: fear motivates the law; the fearful law is embodied in the fearsome emperor and the fearful scenes of justice he sets in motion; and most provocatively for political thinking, that in so far that Trajan has freed the citizenry from fear, he has done so by "freeing" citizens from the burden of participation in politics. The *Panegyricus* does not celebrate fear; on the contrary, the speech both exposes fear's place at the heart of the regime and presents a way to think around it, by articulating a new understanding of *libertas* under autocracy.

III.

Before explaining Plinian *libertas*, I need to ask: can liberty exist under autocracy? The objection might be raised that a Roman living under the republic or, like Tacitus, memorializing the republic, would view Pliny's claim as a contradiction in terms. Livy equates liberty with the expulsion of monarchy and the establishment of republican government almost from the start of his history: "the acts in peace and in war of the Roman people, henceforth free, their annual magistracies and the powers of their laws, more powerful than men, I will now describe. The arrogant pride of the last king made this liberty more welcome ... First of all [Brutus] bound over the people, jealous of their newly-acquired liberty, by an oath that they would suffer no one to be king in Rome" (*liberi iam hinc populi Romani res pace belloque gestas, annuos magistratus, imperiaque legum potentiora quam hominum peragam. quae libertas ut laetior esset proxumi regis superbia fecerat … omnium primum avidum novae libertatis populum … [Brutus] iure iurando adegit neminem Romae passuros regnare*, II 1,1-2; 1,9). To Tacitus, the *dominatio* of Augustus meant that the senate lost the freedom to govern; by 14 CE, the *populus Romanus* lost even the semblance of the political freedoms they possessed under the republic, when annual elections of magistrates were shifted to the senate (*ann.* I 15,1). The exception to the republican rule is Scipio's philosophical defense of autocracy as the best regime in Cicero's *De Republica* book I; and even there, it is clear that monarchy cannot be reconciled with the Roman view of liberty: not a human right or innate faculty, but the sum of civic rights granted by the laws of Rome, including, as Chaim Wirzsubski argues, the *commune ius* of sharing in government (*sed in regnis nimis expertes sunt ceteri communis iuris et consilii*, *rep.* I 43). The "nerve of the republican theory is that freedom within civil associations is subverted by the mere presence of arbitrary power, the effect of which is to reduce the members of such associations from the status of free-men to that of slaves"[16].

Yet Pliny uses the word *libertas* seventeen times, starting in the second paragraph with a strong statement about the value Trajan places on the liberty of the *cives* (*paneg.* 2,5). He can only do so because he reworks republican

[16] Q. Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge 2008, x-xi; C. Wirszubski, Libertas *as a Political Ideal at Rome*, Cambridge 1950, 12. To many readers of imperial literature today, to take Pliny seriously as articulating a new conception of *libertas* stands as the worst kind of collaboration: collusion with autocratic oppression. This is the proposition underlying Ralph Johnson's view of Lucan: "The condition of the *humanum genus* has become so debased that words such as freedom and slavery have become irrelevant and meaningless ... truths are decomposed (synthesized) into their opposites, into that identity of opposites where masters become slaves and slaves become masters, where freedom becomes slavery and slavery becomes freedom" (*Momentary Monsters. Lucan and his heroes*, Ithaca - London 1987, 55).

libertas into a conception that, resembling the negative freedom of Thomas Hobbes and Benjamin Constant, privileges the economy, security, and the ultimate accountability of *government*.

Pliny's first extended *narratio*, the tale of Trajan's acceptance of autocratic power after the death of Nerva, his trip to Rome, and the people's welcome, includes a detailed account of Trajan's welcome by the senate and his first actions as consul. Pliny makes a favorite theme of Trajan's admirable avoidance of situations where he might interfere with citizens' daily life and their sense of free will and self-confidence. During Trajan's trip to Rome, no one notices his passage; he makes no demands on people; he avoids molesting women (*iter inde placidum ac modestum et plane a pace redeuntis*, 20,1-2). Conveyances are requisitioned without fuss; no difficulties are raised over lodgings, rations are the same for all (20,3). Trajan's progress contrasts vividly with Domitian's return from foreign wars in 92 CE, when houses were emptied, land burnt and trampled as if struck by barbarian hordes (*ut si vis aliqua vel ipsi illi barbari quos fugiebat inciderent*, 20,4).

Just as Trajan presents no fiscal or material burden to the provinces, so when he enters the city he offers no physical weight to the citizens: he refuses to be carried, and enters Rome on foot. This *narratio* becomes a platform to explore other ways in which Trajan models non-interference. Most importantly, in the arena of ethics, Trajan leaves the people to their own devices: he does more for morals "by permitting people to be good," Pliny says, "than by compelling them to be so" (45,5).

The speech's last *narratio* showcases Trajan's refusal to interfere directly with individual citizens' lives, including even those who might be justly called upon to serve the *respublica*. Trajan selects a friend to serve as praetorian prefect, but the man refuses the post. It is "unheard of," says Pliny, that the wishes of the emperor and his friend diverge, and that the friend's prevail (86,2). Every detail of the emperor's attempts to convince his friend, his sad acknowledgement of the friend's persistence, and his grief-stricken farewell as the friend departs Rome for a life of *otium* typifies what Pliny celebrates as a new norm: the emperor's non-interference in "private" life, a notion the speech itself should be seen as elaborating. The property of the provincials, the bodies of women, the people's morals, the lifestyle choices of friends, from material wealth to moral judgment: taken together, these passages portray a private space of property, body, and moral choice in which the emperor does not interfere.

The private space where the emperor does not go, he preserves and nourishes in other ways. The younger Seneca links *libertas* to *securitas publica* (*clem*. I 1,8); so does Tacitus: "now at long last our spirit returns. And in the first dawn of this most blessed age Nerva Caesar mingled what had been

for ages irreconcilable things, the principate and liberty, daily Nerva Trajan is increasing the happiness of the times, and public security is no longer the subject of hopes and prayers, but it has gained the credibility of prayer fulfilled and a firm foundation" (*nunc demum redit animus; et quamquam primo statim beatissimi saeculi ortu Nerva Caesar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem, augeatque cotidie felicitatem temporum Nerva Traianus, nec spem modo ac votum securitas publica, sed ipsius voti fiduciam ac robur adsumpserit*, *Agr.* 3,1-8). In Pliny's representation of *securitas publica*, his central theme is the flourishing of the private sphere: the household, the family, inheritance from one generation to the next, and trade.

Citizens are now eager to rear children, and women happily hold up their infants for Trajan to see, glad that they are bearing future soldiers (Plin. *paneg.* 26,5-6; 23; 28). Families are larger and family affections are more intense, because they are economically better off, thanks to the legal protections Trajan has instituted (27). Pliny compliments Trajan because he allowed those newly granted the Roman citizenship to acquire also the full rights so important for inheritance, of which they apparently had previously been denied (37-39)[17]. Indeed the second longest continual argument in the speech is a discussion of Trajan's reform of inheritance taxes and the composition of wills (37-44). At the end of this passage, Pliny repeatedly uses the language of money and trade (*praemia*, *merces*) to characterize Trajan's institution of a new kind of honorable liberty rooted in the ownership of property. Under the lawless regime of Domitian, citizens used money dishonorably, to buy security (*incolumitatem turpitudine rependit*, 44,5); now "the rewards of virtue are the same as in a state of *libertas*" (*eadem quippe sub principe virtutibus praemia quae in libertate*, 44,6)[18]. The sanctity of the household and property create the frame in which Pliny and his fellow subjects can be free – one explanation for the concentration in Pliny's letters on his property and his household.

In his recent history of fear, Corey Robin concludes that out of the deployment of fear a new sense of what it means to be a self, and a new sense of the self's priorities, arises. Men swap one truth for another. The truth is not that fear silences the true self, or that self-interest gets the better of the self's moral code. Rather "it is that the only way he can imagine fulfilling his ends is to capitulate to fear … the state changes the calculus of individual action, making fear seem the better instrument to selfhood. The emblematic gesture of the fearful is thus not flight but exchange; its metaphorical back-

[17] M. Hammond, *Pliny the Younger's Views on Government*, "HSPh" 49 (1938), 115-140.

[18] H. Flower, *The Art of Forgetting. Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill 2006, 263-268.

drop is not the rack but the market"[19]. Pliny lays strong emphasis on the new confidence Trajan instills in contracts (44,7-8). The notion of *libertas* he asserts is anchored in a notion of free personhood, which he discovers in the right to private property. Cicero had said that "no property is private by nature," by which he did not mean that possession of private property was unnatural, but that the possession of private property is a human institution that has been gradually regulated by laws (*off*. III 22). To engage in contractual relations is to undertake a free action; and indeed in the later European tradition, for example, with Hugo Grotius, contractual relations are made to derive directly from freedom of action. In the *Panegyricus*, Pliny declares, "it is the citizen's right" to have contracts, and the weight of his speech is to underscore the significance of that freedom and its benefits. What emerges is a new sphere of liberty that is private and economic.

What does Pliny's view of *libertas* imply about the practice of politics, so central to republican notions of freedom? We have already seen that Trajan guarantees and embodies the law in a variety of formal behaviors, both in public, where he follows the traditional format of republican political practices, and in private, where he keeps his mind, body, and family in good order and in public view. The door of Trajan's *domus* is always open: his wife and sister live in harmony, their behavior as modest at home as Trajan's in the forum (*nihil tectum, nihil occultum esse patitur*, etc. 83,1ff.). He is adopted in the sight of gods and men (8,1-2). His political activities are entirely transparent (49; 55,11; 66-67; 71-72). Most important for Pliny is Trajan's obedient performance of the traditional acts and prayers, for example, when he takes up the consulship (65,2-3). Clifford Ando captures the significance of this behavior when he writes that the ceremonies that ordered political life under the empire "thus continually brought the existence of both emperor and empire before the mind of the individual provincial … [enabling] him to see himself as a member of a larger, regularly reconstituted community"; the "charismatic power of the imperial office" guarantees the orderly functioning of Roman imperial government[20].

Pliny's emphasis on open utterance, ceremony, public ritual, transparency and visibility is not an innovation produced by the conditions of autocracy; it is not a piece of "imperial theater". It is *because* the republican order traditionally rested its legitimacy on the proof provided by public acclamation that Pliny is able plausibly to claim legitimacy for Trajanic autocracy and obedient collaboration with it on these grounds. As Cicero repeatedly remarks in his rhetorical treatises, most notably *De Oratore*, the orator

[19] Robin, *Fear…*, 50.
[20] Ando, *Imperial…*, 187.

is constantly under the people's eyes: his authority and legitimacy rest in the people's perpetual observation and judgment. Pliny's claim that Trajan enacts his rule in a state of perfect transparency seeks to transform the emperor's visibility, so familiar from republican political practice, into comparable grounds for legitimacy. The visibility of imperial action becomes a sign with its own independent meaning; the public aspect of Trajan's practices legitimizes them.

In his *Agricola*, Tacitus suggests that Domitian loved to watch people, so that "a great part of our miseries was to see and be seen, since even our sighs were taken account of" (*Agr.* 45,2). Where Nero makes a spectacle of himself but refuses to look at things that upset him, Domitian gazes at everyone else and stimulates an anxious mutual inspection among his court. Trajan's eyes look out from an unworldly height, but Pliny insists that the gaze is mutual; he insists first on a transparency that checks perversity, and claims an accountability that posits a certain freedom of action within the confines of the mutual gaze. Pliny's expressions of worry about the status of his speech as a work of authenticity do not imply the existence of a "real" that Pliny seeks to hide or reveal. Rather Pliny's concern with performing properly and plausibly extends to Trajan as well, who must perform his authority and legitimacy in public. Werner Eck has persuasively argued that Trajan was placed on the throne by a group of senators. For the first time, an emperor was created neither by war, nor by the praetorian guard, nor because he was chosen by a sitting emperor, but by senators. If this is the background of Pliny's speech, his exhortation of the senatorial is especially pointed. Trajan is a senator picked by senators to be emperor: a new kind of autocracy[21].

This is why Pliny casts acting in private, behind closed doors, as a sign of danger. Indoors is the tyrant's territory: Domitian's territory. But the point I want to stress is the epistemological dignity Pliny's emphasis on visibility grants to form, appearance, and surface over substance. Where the late republican historian Sallust laments that in the cultural decay accelerated by the acquisition of an empire, "we" Romans "have lost the true names of things" (*Catil.* 52,11), Pliny recognizes the significance of performance in the world and the dynamic effect that performance has on "the names of things".

For Trajan is not alone in his performance. Pliny's task, which is also the

[21] W. ECK, *An Emperor is Made: Senatorial Politics and Trajan's Adoption by Nerva in 97*, in G. CLARK - T. RAJAK (eds.), *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, Oxford 2002, 211-226; also, A. BERRIMAN - M. TODD, *A Very Roman Coup: The Hidden War of Imperial Succession, AD 96-98*, "Historia" 50 (2001), 312-331. Many thanks to Michael Peachin for the reference and general advice on this point.

task he sets for his listeners, is to play the emperor's game, to meet Trajan's performance with another. In acknowledging the asymmetry of power, honor, and glory under autocracy, Pliny recognizes that nothing prevents this asymmetry from being manifested as Trajan's infliction of violence on the citizenry and his senatorial allies. This is the message he seeks to convey with his repeated recollections of the tyranny under Domitian: it could happen again. Recall here that in the crucial passage where Pliny vouches for the senators' commitment to obey Trajan's command to be free, their "command performance" must be visible; Trajan requires them to stand up and speak out. What Pliny seeks to install through the delivery and circulation of the *Panegyricus* is a performative ethic that equates and reifies his own and Trajan's self-fashioned *personae*, a performative ethic of public collusion.

Recognizing the rupture autocracy has created, he seeks to mend it with what we might call a noble lie: not quite that justice rules, but that there is a difference between an order of open violence that seeks to destroy relationships and contracts and an order that retains some measure of accountability in public and privacy in private. Only when the emperor acts in public can he be open to judgment. Pliny exhibits a commitment to performative safeguards that may moderate, if not the emperor's power, at least the tendencies of a Nero or a Domitian. The policing scrutiny the tyrants cultivated is now turned toward, and on, the emperor himself.

From this perspective we may now better understand the curious passage about Trajan's prayers to the gods, which resemble the act of *devotio*, the dedication or rendering up of the individual for the good of the community. The senate, Pliny declares, has vowed to protect the emperor on the condition that he preserves everyone's health and safety (*si bene rem publicam et ex utilitate omnium rexerit*, *paneg.* 67,4). Further, Trajan has "rightly" sworn an oath that the gods should protect him so long as he preserves the state – and no longer. The emperor has a pact with the gods that they will preserve him only if he deserves it (67,6-8) and the people will pray for the emperor for the sake of their interest and utility (68). Pliny vocalizes Trajan's reflections: "indeed I have armed the hand of the prefect against myself, if public interest demands it" (*ego quidem in me, si omnium utilitas ita posceret, etiam praefecti manum armavi*, 67,8)[22]. Here Pliny reserves for the Roman people the crucial "right of resistance" against any threat to their lives from the sov-

[22] This passage may be the source of an anecdote in Aurelius Victor: when Trajan gave the sword of office to the praetorian prefect Suburanus, he said, "to you I commit the defense of me, if I behave well; if not, rather, [your] defense against me" (*tibi istum ad munimentum mei committo, si recte agam; sin aliter, in me magis*, *Caes.* 13,9).

ereign[23]. He retains for the citizenry the power of founding violence, that is, violence "able to justify, to legitimate, or to transform the relations of law, and so to present itself as having a right to law"[24].

Fear of the emperor now emerges not only as the legitimate basis of the political order, but as enabling a new conception of liberty. This liberty is a function not of a competition where authenticity is demanded (as we might expect from republican politics), but of a theatre where the stylized expression of obedience is sufficient, where the artifice of political speech is reclaimed for what it is, where artifice comes into its own, because artificial words exhort the *princeps* to obey the fiction of the law and for the people to collude in that meaningful fiction so long as their security is preserved. As Peter Fenves has argued, "at the critical moment when all rights have been obliterated, language – the supposed right to lie – comes into its own"[25]. Like Plato, who shows how the maintenance of justice depends on a lie, Pliny sees that the order of the principate demands strategies of deception that, with use, shed their status as lies and become truths.

In her influential reading of the *Panegyricus*, Shadi Bartsch takes note of a few "oddly jarring observations" in the speech. For Pliny, she says, "it is as if the saying itself is enough, as if meaning lies in the assertion rather than in the facts, as if a world in which values are only surface deep will suffice even – or especially – when all acknowledge that this is so"[26]. To make lies into truth, however, more than repetition or even communal assent is required. It is the content of Pliny's conception of liberty that makes the transformation possible – freedom born of the security of property in the domestic sphere and born of the security provided by spectacle and scrutiny in the public sphere. Further, Pliny's representation of liberty does not simply insist that simulations of freedom and security are now "true". On the contrary, he understands both concepts as simulations and thus crafts a discourse where liberty rests on the interpenetration of obedient submission, the self-assertion of freedom, the scrutiny of power, and the people's right to move from scrutiny to action.

[23] On the significance of this right in Hobbes, see P. PETTIT, *Made With Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton 2008, 129.

[24] J. DERRIDA, *The force of law*, in D. CORNELL - M. ROSENFELD - D. GRAY CARLSON (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, London - New York 1992, 35.

[25] P. FENVES, *Testing right: lying in view of justice*, "Cardozo Law Review" 13 (1992), 1088.

[26] S. BARTSCH, *Actors in the audience*, Cambridge, MA 1994, 187.

IV.

My brief analysis has attempted to press Pliny's *Panegyricus* as a work of political theory along three separate trajectories. First, Pliny's redefinition of liberty sheds light on the evolution of Roman thinking about the self and the well-lived life. We tend to analyze the turn toward the self in the imperial period as a function of ethics, specifically self-knowledge, the reflection upon and regulation of the body – what Michel Foucault called in his *History of Sexuality* the intensification of attention toward the self as a privileged object of knowledge. But the turn to the self has other important dimensions, such as the formation of the private self of contracts and family life: this freedom amounts to what we now call negative freedom, freedom from interference by the sovereign. Pliny's articulation of this free self – elaborated in the *Panegyricus* and his letters to his friends – may help explain other trends in imperial culture, from the increasing interest in manners and style reflected in education and literary taste to the emergence of law as a new genre (for example, the regulation of the praetor's edict by Salvius Iulianus around 130; Gaius' *Institutes* ca. 180).

Second, the speech subverts the conventional taxonomy of clarity, truth, and the good versus obscurity, untruth, and evil; it points to political conditions under which lying is not only a necessity but a good. Like Plato, who shows how the maintenance of justice depends on a lie, Pliny believes that the order of the principate demands strategies of deception that with use shed their status as lies and become truths. With this speech, he reclaims the role of the Ciceronian statesman-orator as articulated both by Cicero[27].

Third, Pliny's speech calls into question current views about the distinction between ancient and modern concepts of liberty: that liberty as "negative" freedom from interference is a distinctly modern idea, finding its origins most notoriously in Hobbes, and that the "Roman" conception of liberty was "positive," that is, freedom from domination.

The idea that republican freedom meant freedom from domination shaped the emergence of modern political thought. In the decades before and after the English Civil War, James Harrington, John Milton, and other neo-republican thinkers drew on Sallust, Cicero, Livy, and Tacitus to argue that a monarch could be the ruler of a free state only in the presence of powerful safeguards that remove from the head of state "any power to reduce the body of the commonwealth to a condition of dependence"[28]. If men are

[27] On Pliny's complex relation to Cicero, see A. Riggsby, *Pliny and Cicero on Oratory: Self-fashioning in the Public Eye*, "AJPh" 116 (1995), 123-135.

[28] Skinner, *Liberty*…, 85.

obliged to live under a monarch whose powers are so extensive that we cannot have many things "without the gift and favor of a single person", Milton said, then men are nothing but "a multitude of Vassalls in the Possession and domaine of one absolute Lord"[29]. For these men, as for Machiavelli in his *Discorsi*, the presence of arbitrary power has the effect of reducing citizens to a state of slavery, and paradoxically, the condition of servitude is worsened through proximity to power: courtiers are quickest to become slaves. Participation in self-rule through voting and sharing in the legislative process becomes the *sine qua non* of true liberty.

Against them, Thomas Hobbes developed a radical view of liberty under sovereign rule, arguing in *De Cive*, *Elements of Law*, and *Leviathan* that a man may live free without living in what the ancient and modern republicans called a "free" state. In *Leviathan* Hobbes defines the true purpose of government as guaranteeing peace, and he concludes that "the liberty whereof there is so frequent and honorable mention in the histories and philosophy of the ancient Greeks and Romans, and in the writings and discourse of those that from them have received all their learning in the politics, is not the liberty of particular men … [but the] favoring of tumults … with the effusion of so much blood as I think there was never anything so dearly bought, as these western parts have bought the learning of the Greek and Latin tongues" (*Lev*. 21,8-9). Rather "a free-man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindred to doe what he has a will to" (21,2). This argument directly challenges the republican contention that freedom is undermined by background conditions of domination and dependence[30]. As Quentin Skinner argues in his recent book, the Hobbesian citizen remains free so long as he is not physically coerced; his freedom is freedom from interference. Hobbes' argument rests on a point Charles I had made on the scaffold: that popular liberty "consists in having of Government; those Laws, by which their Life and their Goods may be most their own," and not in the least in "having share in Government"[31].

What freedoms are left to those who have yielded up their sovereignty? The answer offered in *Leviathan* bears a provocative resemblance to Pliny's. Hobbes concludes that the citizen retains the right to protect oneself from direct assault, from another citizen or from the monarch; the right to refuse to incriminate oneself in court; the right to refuse military service (unless the life of the commonwealth is at stake); the right to preserve one's reputation;

[29] J. Milton, *Eikonoklastes*, in *Complete Prose of John Milton. III. 1648-1649*, New Haven 1962, 458 (discussed by SKINNER, *Hobbes…*, 144-147).

[30] SKINNER, *Hobbes…*, 155.

[31] Charles I, quoted in SKINNER, *ibid*.

and rights of private practice, especially regarding property and the family: "the Liberty to buy, and sell, and otherwise contract with one another; to choose their own aboad, their own diet, their own trade of life, and institute their children as they themselves think fit; & the like," and finally, freedom of worship (21).

Pliny's emphasis on non-interference, his relocation of freedom of action from the public to the private sphere, his view of Trajan as the embodiment of the law, and his identification of fear as the motivator of virtue are all elements of sovereignty central to the thought of Hobbes, who boasted that "fear and I were born twins together," because he was born the day the Spanish Armada reached English seas (5 April 1588) and that "fear, and liberty are consistent." Pliny's *Panegyricus* gained a great deal of attention in Civil War and Restoration court oratory and poetry in England; and it is worth noting that Hobbes' earliest known work is a treatise on flattery. If I cannot claim direct influence, I can at least propose that Pliny's *Panegyricus* anticipates Hobbes in theorizing what it means to live as a legally free citizen under conditions of constraint.

V.

When political structures and the narratives that support them erode, what comes next? When the structure that erodes has invoked, as republics (and democracies) tend to do, narratives of freedom, popular consent, moral superiority, and security nourished by empire, how is the political thinker to respond? The dynamics of regime change might appear to encourage passivity or reactionary thinking, where the failure, the loss, may be accounted for by accusing past faults and vulnerabilities: "this is what was always wrong," "what did we expect?", "let's make our way forward as best we can". But this is not enough. As Etienne Balibar argues, it is precisely at times of violence in the most extreme forms that two needs arise: to question the notion that politics is or must be constituted as a utopian project of liberation or emancipation, and to imagine a politics "responsive to the condition of subjects collectively confronted with the limits of their own power"[32].

In the *Panegyricus*, Pliny confronts the irreversible erosion of his culture's traditional republican politics; he comes face to face with it, even celebrating it. While his speech of praise for the new regime has much to say about security as the gift and the terror of autocracy, it also subtly diagnoses the failures of the prior politics, the politics of *res publica*; but its diagnosis is neither

[32] E. Balibar, *Politics and the Other Scene*, London - New York 2002, 26.

straightforwardly reactionary nor nostalgic. This text of praise produced out of constraint and fear that insists on speaking about freedom helps us consider the way political alternatives get articulated; it helps disclose how praise of the way things are and criticism about the way they were become entangled with desire for the way they might or should be – that is, how history, moral exhortation, and fantasy together construct political thought. When Pliny says he fears that his words will be misunderstood, he is not afraid that they will be misinterpreted as flattery, lies, or subversion, but because he fears the significance of his lie will be lost. He comes not to praise Trajan, nor to bury him, but to imagine what limited freedom looks like – an experiment that, if it necessarily involves compromise and disappointment, is far from the limited exercise in servility and self-serving complacency that many readers have found in the speech.

THE SUCCESS AND FAILURE OF ROMAN LOVE ELEGY AS AN INSTRUMENT OF SUBVERSION. THE CASE OF PROPERTIUS

ROY GIBSON

It is often assumed – particularly in Anglophone literary criticism – that Roman love elegy is a fundamentally subversive genre[1]. It is hard to deny that the elegists had subversive tendencies, and, at the very least, they do not make much effort to improve their readers morally or to make Augustus appear politically attractive. However, the *quality* of the subversiveness of the love elegists has not been studied very closely, and unwarranted assumptions are often made about the danger or threat they presented to contemporary institutions or modes of behaviour. If we concentrate on Propertius – the most intensively studied of the elegists – it can be argued that his much-vaunted subversiveness is in fact curiously limited. That is to say, he leaves the genre's potential for subversion far from fulfilled or realised. The key question then becomes not 'how subversive was Roman love elegy?', but 'why was love elegy not more subversive?' The answer may throw some interesting light on the limits – especially self-imposed limits – set on morally and politically subversive speech in early Augustan Rome.

A sense of the limits of Propertian subversion could be quickly reached by comparing his utterances to some early Christian texts, where a genuine and deep-seated hatred of Rome is often on view, and where Rome's moral values and political systems are rejected, and the city's eventual destruction envisaged. But this would be at the very least unsympathetic to Propertius,

* I wish to thank Mrs Carla Canussio and the Fondazione Niccolò Canussio for their wonderful hospitality in Cividale. My thanks also to members of the audience in Cividale for helpful criticism, especially Gianpiero Rosati and Ewen Bowie. This paper develops some ideas from GIBSON 2007 and, in its final section, from GIBSON 2009. Use of the following published translations is gratefully acknowledged: Alciphron (A.R. BENNER), Archestratus (S.D. OLSON - A. SENS, 2000), Plato (W. HAMILTON, 1971), Plutarch (R. WATERFIELD, 1999), Propertius (G.P. GOOLD, 1990).

[1] 'In short, Propertius speaks for the primacy of love and poetry. Warfare and glory are to be deprecated and dismissed. … Conforming to a current fashion, and ostensibly responsive to imperial themes, this poet turns out to be insidious and subversive' (SYME 1978, 188); 'the Augustan elegiac love poets … made elegy the genre of opposing the state, contrasting the private pursuit of love with the public pursuit of civic duties' (NEWLANDS 1995, 14); 'choosing to write love elegy was itself a political act, for the stance of the elegist is intrinsically subversive' (DAVIS 2006, 84).

and comparisons should be sought within pagan culture, above all with models and texts that were potentially available to the elegist. I have chosen two figures not often mentioned in the study of elegy, but challenging, nevertheless, to think with. The first is a literary creation of the 4th century B.C.E., but one based on a historical figure, namely the Callicles who appears in the *Gorgias* of Plato. The second is himself a writer rather than a literary creation, namely the 4th-century B.C.E. didactic poet Archestratus of Gela. Together they illustrate some possibilities for the textual presentation of morally and politically subversive attitudes[2]. Plato's Callicles tries to maintain the position of a completely amoral hedonist, and makes the claim that his aspirations to conventionally 'bad' behaviour are in fact virtuous. Archestratus is a hedonist, but not an amoral one, and takes the less threatening position of merely trampling upon ancient moral standards, without arguing that his behaviour is virtuous. He insists only on his right to ignore traditional moral standards as irrelevant to him.

Moral Subversiveness in Propertius

But first, a brief look at some characteristic utterances which have helped win Propertius a reputation for subversion (and here I concentrate on moral and political subversiveness). In his first book, Propertius gives warning of the tradition in which he is working by acclaiming the power of the verses of Mimnermus over those of Homer (I 9,11-12). The verses of Mimnermus on the emptiness of life without 'golden Aphrodite' and the intrigues of secret love were notorious already in antiquity, and would attract Plutarch's condemnation as the typical utterances of ἀκολάστοι or intemperate people[3]. More directly, Propertius, like Catullus before him, asserted his rejection of the opinions – and the laws – of the *senes* (II 30,13-16):

ista senes licet accusent conuiuia duri:
nos modo propositum, uita, teramus iter.
illorum antiquis onerentur legibus aures:
hic locus est in quo, tibia docta, sones.

[2] Archestratus' poem appears also in a version attributed to Ennius (where it is titled *Hedyphagetica*), although this appears to have been an adaptation rather than translation, and a mere eleven lines survive, i.e. not enough to gauge its character. For text and commentary, see OLSON - SENS 2000, 241-245; COURTNEY 1993, 22-25.

[3] Plut. *virt. mor.* 6,445f on Mimnermus frg. 1 West; cf. the superscription in the *Palatine Anthology* to poem IX 50 (Μιμνέρμου. παραίνεσις εἰς τὸ ἀνέτως ζῆν).

Let stern old men denounce this revelling of ours; just let us continue, darling, on the path we have begun. Let their ears be burdened with old-fashioned laws; this is the place for you, skilled pipe, to play.

Rather, he will continue as normal with his riotous parties (just as Marcus Antonius had done so recently, despite widespread disapproval from respectable citizens). Propertius also values drunken and violent behaviour, because they provide evidence of the effect of immoderate passion on his lover (III 8,1-4; 8,9-10):

dulcis ad hesternas fuerat mihi rixa lucernas,
uocis et insanae tot maledicta tuae,
cum furibunda mero mensam propellis et in me
proicis insana cymbia plena manu.
…..
nimirum ueri dantur mihi signa caloris:
nam sine amore graui femina nulla dolet.

I enjoyed the lamplight brawl we had last night and all the abuse of your frenzied tongue. When, crazed with wine, you knock over the table and fling full cups at me with frenzied hand … you are without question giving me tokens of true ardour: for no woman smarts unless hers is a serious passion.

Indeed, where love is concerned, 'moderation', as traditionally conceived, will be disregarded by Propertius, and the madness of excess will be embraced (II 15,29-30):

errat, qui finem uesani quaerit amoris:
uerus amor nullum nouit habere modum.

He errs who seeks to put a limit to the madness of love: true love knows no bounds.

More disturbingly Propertius is willing to contemplate criminal acts, as in poem II 8 where, robbed of Cynthia, he decides to die and take Cynthia with him (II 8,25-28):

sed non effugies: mecum moriaris oportet;
hoc eodem ferro stillet uterque cruor.
quamuis ista mihi mors est inhonesta futura:
mors inhonesta quidem, tu moriere tamen.

Still, you will not escape: you must die with me; let the blood of both drip from this same sword. Your death will be dishonourable for me: a dishonourable death indeed, but even so you will die.

Even though murder and suicide for love will bring him moral dishonour, Propertius contemplates the task without hesitation, and for love shall willingly – and knowingly – transgress recognised moral boundaries.

Propertius and Plato's Callicles

Many similar examples of such utterances could be given from the text of Propertius, and when taken in isolation the elegist's speech sounds morally threatening enough. But in the context of other examples of subversive speech from the ancient world – examples potentially available to Propertius for imitation – the limits of his subversion become quickly apparent. In Plato's *Gorgias* Socrates deals with the question of 'who is the happy man and who is not', and finally the broad question of 'how a man should live'[4]. The final interlocutor, and the one who is granted the longest dialogue with Socrates, is Callicles, a 'wealthy, snobbish aristocrat about to embark on a political career at Athens'[5]. In the course of developing his ideal of manliness and courage (ἀνδρεία), Callicles argues that not only is moderation inappropriate for the suitably qualified man aiming for power, but the pursuit of excess is in fact his moral duty (492b-c):

> ἐπεὶ ὅσοις ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοὺς τῇ φύσει ἱκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχῆν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, τί ἂν τῇ ἀληθείᾳ αἴσχιον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις, οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδὼν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἶεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὑτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει; ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σώκρατες, ἥν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουπρίαν ἔχῃ, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίστατα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.
>
> To those who are either of princely birth to begin with or able by their own qualities to win office or absolute rule or power what could in truth be more disgraceful or injurious than moderation, which involves their voluntary subjection to the conventions and standards and criticism of the majority, when they might enjoy every advantage without interference from anybody? How can they fail to be wretched when they are prevented by your fine righteousness and moderation

[4] See RUTHERFORD 1995, 142.

[5] RUTHERFORD 1995, 142, referring to *Gorg.* 484c ff.; 515a.

from favouring their friends at the expense of their enemies, even when they are rulers in their own city? The truth, Socrates, which you profess to be in search of is in fact this; luxury and excess and licence, provided that they can obtain sufficient backing, are virtue and happiness; all the rest is mere flummery, unnatural conventions of society, worthless cant.

Here Callicles does two things: first, he rejects moderation and all its restraints on men such as himself; secondly he argues that the resulting embrace of morally excessive behaviour – τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία – is in fact virtuous behaviour (where it can be successfully achieved). This same rejection of moderation is shared by Propertius, but not, as a rule, the attempt to argue that his excessive behaviour is actually virtuous, since the elegist is happy to retain traditional moral vocabulary to describe his behaviour and then to act in defiance of it. This is particularly clear in II 8,25-28, where Propertius recognises that killing Cynthia then himself will be morally dishonourable (*ista mihi mors est inhonesta futura*); but decides to do it anyway. He does not attempt to argue that such behaviour is morally appropriate to the lover, an instance of a lover's virtuous behaviour, since he sets up traditional moral standards as something of which he acts in defiance. Where Callicles radically redesigns ancient morals, Propertius ultimately reinforces them.

Of course, in the *Gorgias* Socrates shows that Callicles cannot maintain the position of a consistent amoral hedonist: he will necessarily be dependent on traditional morality once he is in power both for the sake of his own security, and as a source of social prestige[6]. But the point is that Callicles believes that he can maintain such a position, while Propertius, already in his very first poem, uses the traditional vocabulary of moral condemnation to describe his own behaviour (I 1,1-8; 1,25-28; 1,35):

Cynthia prima suis <u>miserum me</u> cepit ocellis,
<u>contactum</u> nullis ante cupidinibus.
tum mihi constantis deiecit lumina fastus
et caput impositis pressit Amor pedibus,
donec me docuit <u>castas odisse puellas</u>
improbus, et <u>nullo uiuere consilio</u>.

[6] 'Not even a Callicles could survive in a primitive chaos of anarchic violence, and if he himself were to become a tyrant, he too would wish to lay down laws' (RUTHERFORD 1995, 166). Furthermore, despite his express desire to break free from conventional values, Callicles is in fact dependent on them, as what he really wants to be is not far from removed from the ideal of the old Athenian aristocrat (καλὸς κἀγαθός) (RUTHERFORD 1995, 165-166). Callicles' inability to break free from traditional morality is later confirmed when he objects to Socrates' use of the example of the pleasure derived from male prostitutes as vulgar and shameful: he cannot sustain a consistently hedonistic point of view (*Gorg.* 494e, with RUTHERFORD 1995, 170).

ei mihi, iam toto furor hic non deficit anno,
cum tamen aduersos cogor habere deos.
.....
aut uos qui sero lapsum reuocatis, amici,
quaerite non sani pectoris auxilia.
fortiter et ferrum saeuos patiemur et ignes,
sit modo libertas quae uelit ira loqui.
.....
hoc, moneo, uitate malum.

Cynthia first with her eyes ensnared me, poor wretch, that had previously been untouched by desire. It was then that love made me lower my looks of stubborn pride and trod my head beneath his feet, until the villain taught me to shun decent girls and to lead the life of a ne'er-do-well. Poor me, for a whole year now this frenzy has not abated, while I am compelled to endure the frown of heaven. … Else you, my friends, who too late call back the fallen, seek medicines for a heart that is sick. I shall bravely submit to the knife and cautery, if only I were free to utter the promptings of anger. … shun this plague, I counsel you.

Propertius is afflicted by disease, anger and madness, and gives recognition to the moral chaos this has caused in his life. But there is no attempt to call his situation or behaviour either good or virtuous, which perhaps raises an interesting question: can we imagine a Roman text which tries to maintain a consistently 'immoral' position as 'virtuous'? Is there no Roman equivalent to the voice of Callicles? Could anyone even conceive of writing a complete text in the mode of the Marquis de Sade or Nietzsche in the ancient world?

Propertius and Archestratus

From the radical subversiveness of Plato's Callicles to one of the ancient world's most notorious texts. The Ἡδυπάθεια or '*Life of pleasure*' was written in the fourth-century before Christ by Archestratus of Gela[7], and appears to have consisted largely of an extended catalogue of foodstuffs, their place of purchase, and appropriate cooking instructions[8]. Around one third or more of this poem survives as quotations in other authors, and this is remarkable in itself, since the text – despite its innocuous-sounding contents – seems to have provoked indignation from the moment of its publication to the third century C.E. Consistently linked with the outrageous Philaenis, the

[7] On this text, and its usefulness for interrogating elegy, see further Gibson 2007, 64-66; 110-111.

[8] Olson - Sens 2000, xxiv-xxviii. All references to the text are from the edition of Olson - Sens *op. cit.*

author of an outrageous work on seduction and sexual techniques[9], Archestratus himself is condemned for encouraging licentious and extravagant behaviour. One of the speakers in Athenaeus' *Banquet of the Sophists*, after approvingly quoting the condemnation of Archestratus by the Stoic philosopher Chrysippus, insists (VIII 335e):

> ὑμεῖς δὲ πολλάκις τοῦ Ἀρχεστράτου τούτου μνημονεύσαντες ἀκολασίας ἐπληρώσατε τὸ συμπόσιον. τί γὰρ τῶν ἐπιτρῖψαι δυναμένων παρέλιπεν ὁ καλὸς οὗτος ἐποποιός…

> But you, by making frequent mention of this Archestratus, have filled our drinking party with licentiousness (ἀκολασία). For what of all things capable of ruining a person has been left out by this noble epic poet…?

This reputation of Archestratus' poem for encouraging licentious and extravagant behaviour is borne out, at least to some extent, by the text itself. For in the summary of the most recent editors of the poem, Douglas Olson and Alexander Sens, 'One basic point of the ideology of eating implicit in the Ἡδυπάθεια is … that the individuals it addresses should feel no concern for the culinary and social conventions of contemporary society as a whole, but should defy them if they can enjoy themselves more thereby' (Olson - Sens 2000, lii). Here is where Propertius resembles Archestratus, in his willingness to recognise traditional moral categories in order to defy them.

Thus in Archestratus we find not only a repeated stress on the importance of culinary pleasure[10], but also the advice to pursue culinary pleasure with crime if necessary, even at the risk of the readers's own lives (frg. 22,1-2):

> ἐν δὲ Ῥόδῳ γαλεὸν τὸν ἀλώπεκα, κἂν ἀποθνήσκειν
> μέλλῃς, ἂν μή σοι πολεῖν θέλῃ, ἅρπασον αὐτόν…

> And in Rhodes, if someone is unwilling to sell you the thresher shark, even if you are likely to die as a result, steal it…

Alongside crime, readers are advised to jettison traditional moral values: to those who refuse to eat shark on the ground that it eats humans, Archestratus responds that such 'nonsense' is for those who wish to live 'temperately' (frg. 24,18-20):

[9] Olson - Sens 2000, 5-8; 11-12 = *test*. 4; 5; 9.

[10] Cf. e.g. frg. 5,17-18; 10,7-10; 37,7-9. This emphasis no doubt accounts for ancient attempts to associate Archestratus (implausibly) with Epicureanism; cf. e.g. Athen. VIII 335b; 335d-336a (Olson - Sens *test*. 5); Athen. III 104b; VII 278e-f (Olson - Sens *test.* 6); Justin *apol.* II 15,3 (Olson - Sens *test.* 9); also Olson - Sens (2000) xliv-xlv, and 232, 236 (on frg. 60,12-13; 60,19-21 respectively).

ὥστε πρέπει καθαρῶς ὁπόσοι τάδε μωρολογοῦσι
τοῖς λαχάνοις προσάγειν καὶ πρὸς Διόδωρον ἰόντας
τὸν σοφὸν ἐγκρατέως μετ' ἐκείνου πυθαγορίζειν

Therefore it is clearly appropriate that those who talk this sort of nonsense keep company with vegetables and go to the wise Diodoros and temperately play the Pythagorean along with him.

Similarly, of the lyre fish it is recommended (frg. 32,6-7):

καὶ πολλῷ πυρῷ καὶ ἐλαίῳ τοῦτον ἄλειφε·
χαίρει γὰρ δαπανῶντας ὁρῶν, ἔστιν δ' ἀκόλαστος

And baste this fish with a large amount of cheese and olive oil; for it likes to see people spend money, since it lacks self-control (ἀκόλαστος).

Such self-indulgence and excess, here humorously transferred from consumer to foodstuff, is the opposite of σωφροσύνη. Ἀκολασία is in fact precisely what Archestratus' critics accused him of, but the poet wears it as a badge of pride. And alongside all this there runs an emphasis on luxury and financial expenditure, with a strong focus on the purchase of expensive foodstuffs without regret or second thoughts[11].

Various similarities with the Roman love elegist are obvious. Archestratus and Propertius share a defiance of traditional behaviour while using traditional categories to describe their behaviour, and both declare that they are acting illegally or intemperately. Archestratus, it is true, is less personally distressed by his behaviour, is rather more at ease with his defiance of traditional values, but there are differences which run much deeper than mere unease or discomfort – and it is these which can be used to understand the peculiar nature of the subversiveness of Propertius. For even allowing for generic differences between a didactic poem and love elegy (of which more presently), it is clear that Archestratus is profoundly different in one respect from Propertius: he is consistent in his behaviour, and does not waver from his core set of beliefs[12]. The same does not hold true for Propertius, who both expresses

[11] Archestratus, for example, expresses a fundamental preference for an 'elegant meal' (frg. 4,1 ἁβρόδαιτι), rejects cheap food consistently throughout the work (frg. 9; 11,1; 25,1; 27,3-4; 29,1-2; 53; 60,12-15), and evinces contempt for the herd (frg. 15,2-4; 39,3-5). Instead there is a strong emphasis on the purchase of expensive foodstuffs; cf. e.g. frg. 16,2-4 τὸν κάρπον ἂν ἐσίδῃς ὠνοῦ καὶ μὴ κατάλειπε, |κἂν ἰσόχρυσος ἔῃ, μή σοι νέμεσις καταπνεύσῃ |δεινὴ ἀπ' ἀθανάτων ('buy the boar fish if you see it and do not leave it behind, even if it costs its weight in gold, lest terrible resentment blow down upon you from the immortals'); frg. 35,3-4 τούτου δὲ θέρευς χρὴ |ὀψωνεῖν ἃ πρέπει ταχέως καὶ μὴ περὶ τιμῆς ('during the summer one ought to buy the rights parts of this fish quickly – and don't argue about the price'). Cf. also frg. 6,1, with Olson - Sens 2000, 38 *ad loc.*

[12] Here I am making the (not unreasonable) assumption that the lost two thirds of the poem were of a piece with those fragments which we do have, and that Archestratus did not go on to contradict

regrets and displays sudden contradictions in his behaviour.

These inconsistencies can be found throughout his poetry, but are particularly striking in three instances: his use of moral vocabulary to control the behaviour of others; the contradiction of his own 'immoral' positions; and – at the end of the affair – his construction of a narrative of regret for his actions. For example, in the second poem of Book I, Propertius presents a long argument to Cynthia on the evils of cosmetics and the trappings of *luxuria* (I 2,1-8):

quid iuuat ornato procedere, uita, capillo
et tenuis Coa ueste mouere sinus,
aut quid Orontea crines perfundere murra,
teque peregrinis uendere muneribus,
naturaeque decus mercato perdere cultu,
nec sinere in propriis membra nitere bonis?
crede mihi, non ulla tuae est medicina figurae:
nudus Amor formam non amat artificem.

What avails it, my love, to step out with the latest hair-style and to swing a sheer skirt of Coan silk? What avails it to drench your locks with Syrian perfume and to vaunt yourself in foreign finery, to destroy your natural charm with purchased ornament, preventing your figure from displaying its own true merits? Believe me, there is no improving your appearance: Love is naked, and loves not beauty gained by artifice.

The argument here draws extensively on the 'anti-cosmetic' tradition[13], and the language used by Propertius reflects the conservative origins of this discourse: diaphanous garments are criticised, 'natural' beauty is praised, and the effects of art are disparaged. Later in the same poem the beauty of *pudicitia* alone, amply sufficient for both ancient heroines and modern *puellae*, is underlined (24 *illis ampla satis forma* <u>*pudicitia*</u>, 26 *uni si qua placet, culta puella sat est*), and contempt is expressed for luxury (32 *taedia dum miserae sint tibi* <u>*luxuriae*</u>). Propertius may recognise the power of traditional morality, only to reject or defy it with his own behaviour, but is perfectly prepared to use this rejected morality to control the behaviour of Cynthia, whom he fears will be unfaithful to him. There is no parallel in Archestratus for this sort of contradictory behaviour, who does not insist that others should behave temperately, while rejecting moderate behaviour in his own case.

himself. Certainly the ancient *testimonia* (OLSON - SENS 2000, 1-12), for what they are worth, give no hint in this direction.

[13] For this tradition, see GIBSON 2003, 21-25. For the unresolved dissonance between Prop. I 1 and I 2, see further GIBSON 2007, 56-58, also 90-92.

Similarly in poem III 13, where the elegist begins with a libertine complaint about how much 'nights of love' are currently costing the customer in Rome, and we here talk of *auaritia* (1 *auidis ... puellis*), ruin (3 *tantis ... ruinis*), *luxuria* (4 *luxuriae nimium libera facta uia est*) and its products (5-8). But the perversely 'righteous' indignation of the lover soon turns into a full frontal moral assault on Rome, since Propertius not only complains of the avarice of *puellae*, but soon widens his complaint to include respectable women, even going so far as to include himself among those who have to endure the morally distasteful sight of *matronae* displaying the spoils of dishonour *nostra per ora* (III 13,9-14):

haec etiam clausas expugnant arma pudicas,
quaeque gerunt fastus, Icarioti, tuos.
matrona incedit census induta nepotum
et spolia opprobrii nostra per ora trahit.
nulla est poscendi, nulla est reuerentia dandi;
aut si qua est, pretio tollitur ipsa mora.

These are the weapons that storm even the cloistered chaste and women who wear the disdain of Penelope. Matrons step forth arrayed in the fortunes of spendthrifts and flaunt the spoils of dishonour before our eyes. There is no shame in asking, no shame in giving in return, or if there be some reluctance, even that is got rid of for a price.

As the poem develops its theme, an unstoppable flood of moralistic sentiment and vocabulary gathers pace alongside[14]. The libertine advocate of love, wine, and other immoderate or extreme behaviour has turned into Cato for the moment. Again, there are no parallels for this sort of behaviour of Archestratus: he does not advocate libertine or luxurious behaviour for himself in one section of his poem, only to denounce the general moral decadence of society as a whole in another part of the poem. Rather, a consistent position of contempt for the values of ordinary society is maintained throughout the Ἡδυπάθεια.

The contradictions of Propertius do not only consist in establishing a libertine rule for himself and a more sternly moralistic rule for others, but they extend also to flagrant contradictions in his attitudes to his own behaviour.

[14] Propertius praises marital fidelity, now absent at Rome (15-24); yearns for the Golden Age (25-46); laments the collapse of religion and avarice typical of the modern age (47-58); and ends with a prophecy of Rome's destruction at the hands of her own prosperity (59-66). For the moralistic sentiment and vocabulary, cf. e.g. *pia turba* (18); *pudor* (20); *hoc genus infidum nuptarum*, *hic nulla puella* | *nec fida Euadne nec pia Penelope* (23-24); *desertis cessant sacraria lucis* (47); *uicta ... pietate* (48); *auro pulsa fides, auro uenalia iura,* | *aurum lex sequitur, mox sine lege pudor* (49-50); *frangitur ipsa suis Roma superba bonis* (60).

In poem II 15 Propertius unveils a libertine manifesto after a night of love spent with Cynthia (II 15,39-48):

si dabit et multas, fiam immortalis in illis:
nocte una quiuis uel deus esse potest.
qualem si cuncti cuperent decurrere uitam
et pressi multo membra iacere mero,
non ferrum crudele neque esset bellica nauis,
nec nostra Actiacum uerteret ossa mare.
nec totiens propriis circum oppugnata triumphis
lassa foret crinis soluere Roma suos.
haec certe merito poterunt laudare minores:
laeserunt nullos pocula nostra deos.

If she further gives me many, I will grow immortal in them: a single such night might make any man a god. If all men wished to spend a life like mine and lie with limbs weighed down with deep draughts of wine, there would be no cruel weapons or ships of war, nor would our bones be tossed on Actium's waves, or Rome, so oft beset on every hand by her own conquests, be weary of letting loose her hair in grief. One thing at least with justice shall posterity be able to praise in me: my cups never outraged any of the gods.

Here Propertius declares that if everyone had lived Marcus Antonius' life of wine and love, there would have been no slaughter at Actium[15]. This is the closest that Propertius comes to maintaining the amoral hedonism of Callicles: the immoderate or immoral behaviour of Propertius is declared to be virtuous, in the sense that it avoids the wars and slaughter which displease the gods. But this position is immediately contradicted in the following poem (II 16,35-42):

'at pudeat'. certe, pudeat! nisi forte, quod aiunt,
turpis amor surdis auribus esse solet.
cerne ducem, modo qui fremitu compleuit inani
Actia damnatis aequora militibus:
hunc infamis amor uersis dare terga carinis

[15] On the interpretation of the controversial II 15 and its companion II 16, see, with references to earlier literature, MILLER 2001; GIBSON 2007, 66-69. ENK 1962, 225 *ad loc.* notes an interesting parallel with Alciphron IV 7,6, which suggests that a rather different gloss could be put on the behaviour of Propertius: οὐδὲ εἷς ἑταίρᾳ ὁμιλῶν τυραννίδας ὀνειροπολεῖ καὶ στασιάζει τὰ κοινά, ἀλλὰ σπάσας τὸν ἑωθινὸν καὶ μεθυσθεὶς εἰς ὥραν τρίτην ἢ τετάρτην ἠρεμεῖ ('no one, when he's with a courtesan, dreams of a tyrant's power or raises sedition in the state; on the contrary, he drains his early-morning beaker and then prolongs his drunken rest until the third of fourth hour'). In context, a courtesan is trying to convince a former lover that she is preferable to the philosopher he has apparently forsaken her for; but might not the parallel also underscore the (ultimate) quietism of the elegist's whole position?

iussit et extremo quaerere in orbe fugam.
Caesaris haec uirtus et gloria Caesaris haec est:
illa, qua uicit, condidit arma manu.

'But one should feel shame'. Indeed I should, unless, as the proverb has it, a shameful love is wont to have deaf ears. Look at the leader who lately, amid vain alarms, filled Actium's bay with his doomed soldiers: a base love made him turn his ships in flight and seek refuge at the ends of the world. Caesar's merit and Caesar's glory reside in this: the selfsame hand that conquered, sheathed the sword.

First, the elegist gives some recognition to the values of conventional society: he agrees that he should be ashamed of himself – even if, as he points out, love is deaf to the opinions of conventional society. But such love is nevertheless described as *turpis amor*. Equally deaf to common moral values – so the logic of the poem suggests – was Antonius. Just as Propertius is afflicted by *turpis amor*, so the triumvir suffered from *infamis amor*, and his deafness drove him to disgraceful defeat at Actium. That is to say, had Antonius adhered to conventional values, Actium would never have happened. Contrast with this the explicit argument of the previous poem (II 15,41-44): were everyone to have lived Antonius's anti-conventional life of wine and love, Actium would never have happened.

As a result, the Calliclean inversion of values found in poem II 15 is immediately reversed in II 16. Archestratus, of course, does not recommend the stealing of fish or the spending of huge sums of money, only to reverse the advice and denounce law-breaking or indulgence in luxury as the source of all of society's ills. It is thus perhaps then no surprise that Propertius should end his affair with Cynthia – at the end of Book III – with an outpouring of regret. Here Propertius chooses to deploy strongly moralistic language and imply a return to rather more conventional values, as at III 21,33-34 *seu moriar, fato, non turpi fractus amore;* | *atque erit illa mihi mortis honesta dies* ('Or if I die, it will be naturally and not laid low by shameful love; and the day of my death will bring me honour')[16]. The phrase *mortis honesta dies* suggests a return to almost 'bourgeois' standards of propriety, with further statements of regret and repentance to come in poem III 24[17]. Nothing comparable, of course, in Archestratus, so it will be no surprise to

[16] For the interpretation of the closing sequence of poems in Propertius Book III, see especially FEAR 2005; cf. GIBSON 2007, 51-52; 61-62.

[17] In III 24 Propertius feels *pudor* (4); declares he has finally achieved what his *patrii ... amici* could not – the end of the affair (9-12); rejoices in his returned sanity and restored health (17 *resipiscimus*; 18 *uulneraque ad sanum nunc coiere mea*; 19 *Mens Bona*); and regrets both that he was a laughing stock at *conuiuia* and his five years servitude to Cynthia (21-24).

learn that while Archestratus suffered consistent condemnation in antiquity, Propertius is already being praised as a subject fit for imitation by the otherwise deeply conservative Pliny the Younger, just 120 years after the death of the Augustan poet[18].

Why must Propertius contradict himself in this manner, why must he close his narrative with regret? If he could not maintain a Calliclean position, why not at least an Archestratan position of consistent contempt for contemporary moral standards, and a consistent contempt for those unlike or beneath him? Such a life would reject moderation for both men and women, would readily contemplate crime as an integral part, would celebrate luxury and financial extravagance, and feel no regrets for this use of one's life. An extreme position, but – as the example of Archestratus shows – a sustainable one.

One explanation for the differences, at least, between Propertius and Archestratus must involve the generic inheritance of each. The Greek poet writes in the tradition of Hesiodic didactic and catalogue poetry[19], and at some level has the subversion of Hesiodic high-mindedness as a consistent generic target. By contrast, not only is the generic inheritance of Roman love elegy considerably more diverse – encompassing epigram, extended narrative elegy, comedy, lyric and pastoral (hardly an exhaustive list) – but the available points of view expressed within and across these forerunners were highly variegated and often mutually contradictory or inconsistent. It is thus, perhaps, no surprise that the differences between a parodic didactic poet and an erotic elegist should be so great. Nevertheless, to rely solely on genre as an explanation is merely to push the question back by one stage: why is Propertius a prisoner of his generic legacies? If he wishes to be subversive, why can he not transcend his 'sources' in this respect?

If we ask ourselves again why Propertius cannot sustain an 'extreme' position, but can only experiment with it or hold it only for a few moments before dropping it, a fresh answer might start from the observation that the maintenance of such positions is fundamentally 'aristocratic'. Pierre Bourdieu has argued that the modern descendants of Callicles – De Sade, Nietzsche, Heidegger, Bataille, Barthes, Foucault – display a 'social aris-

[18] For *testimonia* hostile to Archestratus from Clearchus and Chrysippus to Justin Martyr, see OLSON - SENS 2000, 3-12; contrast Plin. *epist.* VII 22,1, on the imitation of Propertius by Passenus Paulus: *si elegos eius in manus sumpseris, leges opus tersum molle iucundum, et plane in Properti domo scriptum*. Note here, in advance of an argument advanced later in this paper, the emphasis laid on the equestrian status of Passenus Paulus at *epist.* VI 15,1: *Passennus Paulus, splendidus eques Romanus et in primis eruditus, scribit elegos … est enim municeps Properti atque etiam inter maiores suos Propertium numerat.*

[19] See OLSON - SENS 2000, xxxv-xliii.

tocratism' in their celebrations of a hedonistic excess designed to defy and transgress the norms of everyday bourgeois behaviour[20]:

> [I wished] to highlight the politically ambiguous implications of a certain way of conceiving philosophy … a vision of philosophy, especially through the exaltation of the works of Nietzsche and or Heidegger, that leads to an *aestheticism* of transgression, to a form of 'radical chic' … that is extremely ambiguous intellectually and politically, … the 'Heidegger affair' was for me an opportunity to show that philosophical aestheticism is rooted in a social aristocratism which is itself at the base of a contempt for the social sciences…

If Bourdieu – leaving the Marquis de Sade aside – uses 'aristocratic' in a largely metaphorical sense, in the ancient world we can use the term more literally. The Callicles of Plato's *Gorgias* is part of the old Athenian aristocracy, and if we know of Archestratus little directly, it is clear on internal evidence that – as the editors of the poem suggest – 'it was directed in the first instance to a relatively restricted group of aristocratic epicures'[21].

To write a book of love elegies committed to a series of 'extreme' positions – without qualification, compromise or contradiction – would be to write poetry that is fundamentally 'aristocratic' in tone. Or, to put it another way, in order to be truly subversive in Augustan Rome – at least in the purely literary field – must one imitate an 'aristocratic' voice? Of course, 'aristocratic love elegy' sounds almost a contradiction in terms, not least because both Propertius and particularly Ovid lay emphasis on their equestrian origins[22]. But such love elegy would, I suggest, look rather different from what

[20] Bourdieu - Wacquant 1992, 154-155; cf. 197 '[sociological / realistic utopianism] looks petty bourgeois, it does not look radical enough. Extremes are always more chic, and the aesthetic dimension of political conduct matters a lot to intellectuals'.

[21] Olson - Sens 2000, xlvi; cf. xliv, 'Full appreciation of the poem requires an auditor or reader who is profoundly interested in the high-life generally and in fine wood and wine in particular, disdainful of poverty, well-versed in Mediterranean geography, and sophisticated enough to understand the poet's jokes and riddles and to catch his puns and literary allusions … the culinary ideology implicit in the poem involves a systematic rejection of traditional civic commensality in favour of private, fundamentally secular dining'.

[22] For Propertius, cf. the story told by putting together IV 1,121 *Umbria te notis antiqua Penatibus edit* ('ancient Umbria bore you in an illustrious home'); 1,129 *nam tua cum multi uersarent rura iuuenci* ('for whereas [formerly] many a steer ploughed up your acres'); 1,131 *mox ubi bulla rudi dimissast aurea collo* ('next when the golden locket was removed from your innocent neck'). More explicitly Ovid, at (e.g.) *am.* I 3,6-7; III 15,5-6; *trist.* II 89-90; 110ff.; 541-542; IV 10,7-8; *Pont.* IV 8,17-18. The status of Gallus is known from an inscription in Egypt (*ILS* 8995): *C. Cornelius Cn. f. Gallus eques Romanus … praefectus Alexandreae et Aegypti primus*; while for Tibullus we are dependent on a garbled assertion in the *Vita*: *eques regalis*, which probably signifies *eques Romanus*. For a full rehearsal of the evidence, see Ross Taylor 1968, 479-482, and the entries for these poets in White 1993, 211-222. For Ovid, see also White 2002, 2-9.

we actually do possess, would be more thoroughly subversive, would sustain extreme positions without contradiction[23].

Propertius and the 'aristocratic' love elegy of Marcus Antonius

But where to test this claim, where to find this genre of aristocratic love elegy, which has unfortunately failed either to survive or even to exist? It would be interesting to know more about a range of figures, from the archaic elegist Mimnermus, favourite of the ἀκόλαστοι, to Q. Lutatius Catulus, consul of 102 B.C.E. and imitator of Callimachus. But the remains of each are wretchedly small[24]. Instead we might look to the *Life of Marcus Antonius*[25], where Plutarch virtually puts his own love song for Cleopatra into the mouth of the aristocratic Marcus Antonius, descendant of consuls through both his grandfather and grandmother[26]. In particular, throughout the *Life* Plutarch, while rarely stooping to outright fabrication, routinely conflates or moves events, supplies 'plausible' details and contexts, imaginatively reconstructs speeches and other features of his narrative, and reshapes sources to make them fit his conception of the triumvir[27]. This may frustrate historians, but plays into the hands of a literary critic, since the *literary* possibilities of a character like Antonius – as they suggested themselves to Plutarch – offer us the chance to see what an aristocratic Roman love elegy might have looked like.

[23] In context of the Roman world I use 'aristocrat[ic]' in the accepted sense of consul or descendant of a consul. Of course, one could argue – as historians have repeatedly emphasised – that there was in reality little difference between the senatorial and equestrian ranks of society. But the difference may have been felt more acutely on the inside, as the following analogy suggests. To a European, Canadians and Americans appear – and in many non-trivial senses are – remarkably alike. But to put the question to many Canadians on their differences from Americans is potentially to hear very markedly different answers from a question to many Americans on their differences from Canadians. That is to say, what appears the same when viewed 'objectively' from outside may, under certain conditions, be 'subjectively' re-ordered on the inside by one class so as to produce and maximise differences. And that re-ordering by one class will not always passed unnoticed by the other. For one Roman consul's acute – and published – sense of his exalted status as a senatorial versifier, cf. Plin. *epist.* V 3, with special attention to the condescending reference to non-senators (including Vergil) at V 3,6.

[24] The remains of the poetry of Catulus comprise ten lines in total: text and commentary at COURTNEY 1993, 70-71; 74-78. For the possibly high status of his contemporary Porcius Licinius, who also wrote erotic verse, see COURTNEY 1993, 75; 82.

[25] We could also look at the only poetry to survive from the classical era written by a woman – the six short elegies of the aristocratic Sulpicia, niece of M. Valerius Messalla Corvinus, where 'the public display of sexual independence on the part of an unmarried female aristocrat runs counter to conventional morality' (*Oxford Classical Dictionary*[3], s.v. *Sulpicia*). The *Heroides* also offer promising material; cf. Prop. IV 11, where the aristocratic Cornelia speaks.

[26] See PELLING 1988, 117 on the opening paragraphs of the *Life of Marcus Antonius*.

[27] See PELLING 1988, 26-36.

As many critics have noted before now, there are already strong resemblances between Plutarch's Antonius and the persona adopted by Propertius in his elegies: the same libertine devotion to *nox*, *amor* and *uinum*, and the same romantic obsession with death[28]. And, as we have seen, Propertius identifies himself for a moment at least with Antonius in poem II 15 (quoted earlier). But there are some clear divergences between the pair which can be used to suggest the difference between aristocratic love elegy and non-aristocratic love elegy.

Antonius, for example, first falls in love with Cleopatra when she appears on her splendid boat, dressed in all the luxury of Aphrodite, at the river Cydnus, and it is this stunningly luxurious sight which causes him to fall in love[29]. By contrast, Propertius usually feels only anxiety when Cynthia appears dressed in luxurious garments, and begins to adopt the rhetoric of traditional morality, as in poem I 2 (quoted earlier). He cannot share the greater tolerance of *luxuria* evinced by Antonius (and found also in Archestratus). Similarly, in Plutarch's account, Antonius is never depicted, even in his more sober periods, as asking Cleopatra to moderate her drinking or parties. Instead together they form the 'Society of Inimitable Livers' (*Ant.* 28,2 σύνοδος Ἀμιμητοβίων), Cleopatra joins in with Antonius's drinking (*Ant.* 29,1), their dinners remain drunken (*Ant.* 59,4-8) and, at the last, they form the 'Society of Partners in Death' (*Ant.* 71,4):

> οὐδέν τι λειπομένην ἐκείνης ἁβρότητι καὶ τρυφαῖς καὶ πολυτελείαις ... καὶ διῆγον εὐπαθοῦντες ἐν δείπνων περιόδοις.
>
> This new club was just as devoted to sensuality, self-indulgence, and extravagance as the other one ... they all spent their time in a hedonistic round of banquets.

Propertius may declare a manifesto of sex and wine for all in poem II 15, but elsewhere he has doubts about Cynthia joining in. For in poem II 33b,33-34, alarmed by the sight of Cynthia drinking into the small hours, Propertius curses the inventor of wine and inveighs against the corrupting effects of wine and its effect on fidelity between lovers: *uino forma perit, uino corrumpitur aetas,* | *uino saepe suum nescit amica uirum* ('Wine ruins beauty, wine spoils youth, wine ofts causes a mistress to mistake her man'). Such

[28] See especially GRIFFIN 1977. For limitations on the identification between the pair, see GIBSON 2007, 53-69.

[29] Plut. *Ant.* 26,2: αὐτὴ δὲ κατέκειτο μὲν ὑπὸ σκιάδι χρυσοπάστῳ, κεκοσμημένη γραφικῶς ὥσπερ Ἀφροδιτη, παίδες δὲ τοῖς γραφικοῖς Ἔρωσιν εἰκασμένοι παρ' ἑκάτερον ἑστῶτες ἐρρίπιζον ('she herself reclined beneath a gold-embroidered canopy, adorned like a painting of Aphrodite, flanked by slave boys, each made to resemble Eros as if in a painting, who cooled her with their fans'). The crowd of onlookers is stunned by this luxurious sight, and so in the sequel is Antonius (*Ant.* 27-29).

moralising sentiments are not part of Plutarch's imaginative reconstruction of Antonius's life. Where aristocratic lovers may tolerate libertine behaviour in both men and women, Propertius will tolerate it only in men (a contradictory position).

Plutarch's Antonius is marked throughout by financial generosity: a feature which is brought out for readers' attention in the key summarizing description of the paired lives of Demetrius and Antonius: *Demetr.* 1,8 ἐρωτικοὶ ποτικοὶ στρατιωτικοὶ μεγαλόδωροι πολυτελεῖς ὑβρισταί ('[both] womanizers, drinkers, fighters, open-handed, extravagant, and arrogant'). And it is kept up in the main text: he is famed for liberality to others with his money (*Ant.* 4,6-9): he revels in conspicuous luxury with Cytheris and her like (*Ant.* 9,7-9), squanders his money on actors, magicians and drunken flatterers (*Ant.* 21,3; cf. 24), spends with Cleopatra 'incredible, disproportionate amounts of money' (ἄπιστόν τινα ποιούμενοι τῶν ἀναλισκομένων ἀμετρίαν) in the Society of Inimitable Livers (*Ant.* 28,2), and showers on her gifts of amazing – or shocking – generosity (*Ant.* 36,3-4; 58,9). By contrast Propertius – as seen in poem III 13 (quoted above) – often occupies the other extreme. Aristotle observed that the generous or 'liberal' man is prone 'to go to excess in giving' (*EN* 1120b,4-6); but this 'noble' form of excess is clearly not one to which Propertius is vulnerable.

The reactions of both Propertius and Antonius to infidelity are also worth comparing. Plutarch tells us that Antonius reacted furiously to suspicions of his wife Antonia's infidelity with Dolabella by ejecting her from his house (*Ant.* 9,2-3): καὶ τὸ πρᾶγμα βαρέως ἐνεγκών, τήν τε γυναῖκα τῆς οἰκίας ἐξήλασεν ('He was furious about it, threw his wife out of the house…'). And he adds no more than that. If Antonius went mad with anger when he discovered that Antonia had been unfaithful, so too does Propertius with Cynthia, but the elegist super-adds moralising for good measure. For in II 32, Propertius treats the reader to a long sarcastic speech on Cynthia's infidelity and the moral baseness of women in general[30]. Where the aristocratic Antonius confines himself to mere anger, Propertius waxes moralistic.

Finally, in his imaginative reconstruction of the death of Antonius, Plutarch has the triumvir place emphasis on his own manliness, courage and position as commander, and, at the very last, on his qualities and achievements as a Roman (*Ant.* 77,7)[31]:

[30] In Rome – *in tanto stuprorum examine* (41) – the city is more than fortunate *si contra mores una puella facit!* (44); Cynthia is only following Lesbia's example, and if anyone expects Sabine standards in Rome today, he can have only just arrived in the city (47-48); one is more likely to drain the sea than ensure *ut nostrae nolint peccare puellae* (51).

[31] For this aspect, see further PELLING 1988, 305; 307-308; 318 on, respectively, Plut. *Ant.* 76,5-11;

αὐτὸν δὲ μὴ θρηνεῖν ἐπὶ ταῖς ὑστάταις μεταβολαῖς, ἀλλὰ μακαρίζειν ὧν ἔτυχε καλῶν, ἐπιφανέστατος ἀνθρώπων γενόμενος καὶ πλεῖστον ἰσχύσας, καὶ νῦν οὐκ ἀγεννῶς Ῥωμαῖος ὑπὸ Ῥωμαίου κρατηθείς.

[He begged her] not to mourn his recent misfortune, but to think of all the good luck he had enjoyed and count him happy; supreme fame and fortune had been his, and a Roman he had now been honourably defeated by a Roman.

The absence of regret or shame for the conventionally 'disgraceful' aspects of his life is a notable feature of this romantic death scene. By contrast, to mark his farewell to love at the end of Book III, Propertius chooses to deploy strongly moralistic language and imply a return to rather more conventional values. Propertius 'repents', Antonius will not.

In sum, if we examine Antonius's 'love song' for Cleopatra, we find a sustained contempt for the moral standards of normal society – through indulgence in luxury, drinking, and self-destructive financial acts – without either instances of Propertian self-contradiction or expressions of regret. To write a consistently subversive love elegy – without contradiction or regret – it is perhaps necessary to adopt an aristocratic tone. Quite apart from the political constraints placed on Propertius in post-Actian Rome, is this a step that love elegy was simply unwilling to make? Would this 'equestrian' genre have no truck with the attitudes and behaviour of Rome's old elite? It is not irrelevant to add that the restricted circulation and appeal of socially and morally 'exclusive' literature cannot have had many attractions for an elegist who was hungry for fame and for readers (e.g. III 1; 3; 9). The very limited readership won by the aristocratic and consistently contemptuous Archestratus tells its own cautionary story to poets in search of everlasting poetic renown[32].

After Propertius

Much of this paper has been devoted to arguing the point that one should not overestimate the subversiveness of Roman love elegy, above all by comparing the genre in its Propertian manifestation to more apparently threatening utterances, stances and texts originating in the Greek world. It is time now, briefly, to swing the direction of that gaze, and view Propertius from the vantage point of his successors in the Roman elegiac tradition. Seen from

77,7; 84,6. Contrast Cleopatra's final speech over Antonius's tomb (not found in any other source and likewise imaginatively reconstructed), which does not emphasise Antonius's qualities, but in instead concentrates on shared the sufferings of the lovers and the prospect of being united in death; for the speech's elegiac ethos in this respect, see PELLING 1988, 316-318 on Plut. *Ant.* 84,4-7.

[32] See OLSON - SENS 2000, xliii-xlvi for the history of the reception of Archestratus.

this angle, Propertius emerges, by comparison, as at least an unreconciled voice in Roman literature. For Propertius' alienation and opposition, repeatedly cancelled, contradicted or qualified as they are, do not constitute an implied assent or reconciliation. Rather, the elegist is caught at a moment of stasis, of internal civil war. After Propertius, elegy would begin its journey out of internal conflict, and – in Ovid's hands – would initiate a kind of reconciliation with society. In the words of Gianpiero Rosati on the *Amores*, 'by renouncing … conflicting ideological ambitions, recovering a non-antithetical relationship with traditional morals, refusing to present elegy as an antagonistic way of life, and carving out a "free zone" for its socio-cultural universe, Ovid created for elegy a degree of compatibility with normal social life'[33]. And where Ovid showed the way his successors followed, as we can see from the polite remains of 'elegy after Elegy', both as represented by the *Consolatio ad Liviam*, *Elegiae in Maecenatem* and the elegies of Pliny the Younger and his circle, and as can be glimpsed in the epithalamium composed for the elegist Arruntius Stella by Statius in his *Silvae*[34].

There is one ruffle in this story of a path from the (cancelled) opposition of Propertius to elegy's full reconciliation with society in early imperial times: the *Ars Amatoria*. Yet this exception, as I shall shortly suggest, can be used to suggest that we witness, at last, elegy's adoption of an 'aristocratic' attitude – only to be punished for it immediately. The scandal of Ovid's exile for *carmen et error* – where the *error* might in any case be more truly the cause for relegation than the *carmen*[35] – has often blinded critics to the reconciliations with 'normal' society effected in the poem. In earlier elegy, for example, the life of love and civil life were strongly opposed: lawyers and government officials were excluded from the fun (e.g. Prop. I 6; Ov. *am.* I 15). But the *Ars* seeks rather to include such figures within its ambit (I 79-88; III 525-554), even if they are ultimately made to appear a second best to love poets[36]. Conversely, it had been long asserted that Love is a special arena where the 'normal rules' of society do not apply (Plato *Symp*. 182e-183c). At several places in the *Ars Amatoria*, Ovid appears to be trying to make a related point (often as a coda to some piece of shocking instruction just offered): the advice which he gives on gift giving or deception is not

[33] ROSATI 2005, 134; cf. esp. LABATE 1984. This is a view more common in Italy than in the world of Anglophone criticism of elegy, and is one with which I have much sympathy. The reasons why Anglophone criticism insists on emphasising the subversive elements of Ovidian elegy – and often ignores elements which imply a greater ease with conventional society – would make an interesting study in themselves.

[34] On all these texts, see ROSATI 2005, 135-143.

[35] See GREEN 1982; GOOLD 1983.

[36] See further GIBSON 2007, 72-86, drawing on LABATE 1984.

to be applied outside the erotic arena to 'normal' social intercourse (e.g. I 583-588; 641-644; 739ff.; II 271-272)[37]. An illuminating parallel is suggested by Mario Labate[38], who notes a connection with the special status awarded the sphere of electoral competition. Love and electioneering are separated from the rules of normal society, and constitute arenas where behaviour that would elsewhere provoke outrage – such as simulation, ingratiation and flattery – are explicitly condoned (as for electioneering at [Q. Cic.] *pet.* 42). But, crucially, both are arenas contained within the broader ambit of society, rather than being set up in opposition to it, and are not meant to threaten society's operation.

The one area in which the *Ars* does threaten society's operation is of course in its constant flirtation with adultery, and its restless drawing of attention to moments when the poet threatens to contravene the spirit or the letter of the *lex Iulia de adulteriis coercendis*[39]. In fact Ovid's insistence elsewhere in the poem that established and conventional ethics remain unaffected by his teaching serves to mark out the *lex Iulia* and its promulgator as a special target for malicious irony. There must be, implies Ovid, no transfer of the customarily unscrupulous and unethical behaviour of the lover into the 'normal' sphere of conventional society – except in the case of the *lex Iulia* and its severe curtailment of sexual behaviour. Many of the established elite in Rome, indeed, can only have found Augustus' revolutionary sexual laws unforgivably intrusive on their traditional freedoms[40].

The determination of the *Ars* to mock and flout these limiting laws – playfully, but without cancellation or contradiction – represents perhaps a piece of traditional aristocratic *hauteur* and contempt for 'rules'. The equestrian Ovid would shortly pay for this piece of upper-class 'arrogance' in a way that the more thoroughly contradictory Propertius never had.

Bibliography

BOURDIEU, P. - WACQUANT, L.J.D. 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Oxford.

COURTNEY, E. 1993, *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford.

[37] See LABATE 1984, 97-120, who points out that these codas have often been excised from the text largely on the ground of modern ideas about contextual (in)congruity, rather than on textual considerations of transmission, language and style. See also GIBSON 2009.

[38] LABATE 1984, 225-226.

[39] See (e.g.) SHARROCK 1994; GIBSON 2003, 25-37, with references to earlier literature.

[40] GIBSON 2003, 31-32; 334-335.

DAVIS, P. 2006, *Ovid and Augustus: a Political Reading of Ovid's Erotic Poems*, London.

ENK, P.J. 1962, *Sex. Propertii Elegiarum liber secundus*, Leiden.

FEAR, T. 2005, *Propertian closure: the elegiac inscription of the liminal male and ideological contestation in Augustan Rome*, in R. ANCONA - E. GREENE (eds.), *Gendered Dynamics in Latin Love Poetry*, Baltimore, 13-40.

GIBSON, R.K. 2003, *Ovid, Ars Amatoria Book 3*, Cambridge.

GIBSON, R.K. 2007, *Excess and Restraint: Propertius, Horace, and Ovid's Ars Amatoria* ("BICS" suppl. 89), London.

GIBSON, R.K. 2009, *The* Ars Amatoria, in P.E. KNOX (ed.), *Blackwell's Companion to Ovid*, Oxford, 90-103.

GOOLD, G.P. 1983, *The cause of Ovid's exile*, "ICS" 8, 94-107.

GREEN, P. 1982, Carmen et error, *πρόφασις and αἰτία in the matter of Ovid's exile*, "ClAnt" 1, 202-220.

GRIFFIN, J. 1977, *Propertius and Antony*, "JRS" 67, 17-26.

LABATE, M. 1984, *L'arte di farsi amare: modelli culturali e progetto didascalico nell'elegia ovidiana*, Pisa.

MILLER, P.A. 2001, *Why Propertius is a woman: French feminism and Augustan elegy*, "CPh" 96, 127-146.

NEWLANDS, C. 1995, *Playing with Time: Ovid and the Fasti*, Ithaca - London.

OLSON, S. D. - SENS, A. 2000, *Archestratos of Gela: Greek Culture and Cuisine in the Fourth Century BCE*, Oxford.

PELLING, C.B.R. 1988, *Plutarch: Life of Antony*, Cambridge.

ROSATI, G. 2005, *Elegy after the elegists: from opposition to assent*, "Papers of the Langford Latin Seminar" 12, 133-150.

ROSS TAYLOR, L. 1968, *Republican and Augustan writers enrolled in the equestrian centuries*, "TAPhA" 99, 469-486.

RUTHERFORD, R.B. 1995, *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, London.

SHARROCK, A.R. 1994, *Ovid and the politics of reading*, "MD" 33, 97-122.

SYME, R. 1978, *History in Ovid*, Oxford.

WHITE, P. 1993, *Promised Verse. Poets in the Society of Augustan Rome*, Cambridge, Mass.

WHITE, P. 2002, *Ovid and the Augustan milieu*, in B.W. BOYD (ed.), *Brill's Companion to Ovid*, Leiden, 1-26.

A CAT MAY LOOK AT A KING. DIFFERENCE AND INDIFFERENCE IN HORACE, *SATIRE* 6

EMILY GOWERS

If one goes looking for subversion in ancient literature, there is no more obvious hunting ground than satire. From Cleon's rivalry with the sausage-seller in Aristophanes' *Knights*, to the emperor Claudius dragged from heaven to the underworld to become a lawyer's clerk, to Sejanus' statue melted down to make chamber-pots in Juvenal 10, we approach satirical writing positively expecting to find fantasies of political systems dismantled and social hierarchies toppled. But where into this canonically disruptive panorama are we to fit the *Satires* of Horace, which are, after all, central to the history of the genre in Rome? In their way, these poems work a small miracle. Not only do they consolidate and define satire as a literary genre: they also consolidate the author himself, a new arrival on the social and literary scene, and they integrate him in such a way that the existing order is left entirely undisturbed. Or so it seems. Everyone has his place in Maecenas' house, says Horace, just as everyone should stick to his place in society as a whole, and he himself presents a quite unsatirical-seeming front of deference and irreproachable virtue. Horace avoids crowds; he doesn't dance in any Bakhtinian street carnival. Is it true to say, then, that at the very moment of its classification, which is the eve of a political revolution, Roman satire looks more like a conservative genre than a revolutionary one?

My focus is a poem that seems to bear this out: Horace's *Satire* 6, which appears at the centre of a book of poems written during the Second Triumvirate, 37/36 BC, a time of great political instability, when Octavian was just beginning to emerge as the best prospect for peace. In it Horace nails his colours to Maecenas, a likely broker for the new regime, and defends himself against complaints that a man of humble origins, son of an ex-slave, no less, has risen to the top after the civil wars and found favour with a great man. Horace gives many precedents for social mobility even in the dark ages of

* I would like to thank Carla Canussio and the Fondazione Niccolò Canussio for their unforgettable hospitality, all the participants in the Convegno of 2008 for their generous contributions and Gianpaolo Urso for his careful editing. This paper expands some ideas first sketched out in GOWERS 2003.

Rome's history and leads us to expect that he will press for further social and political reforms and his own place in the new order. But this is short-lived. He goes on to disappoint these expectations, openly criticizing those with political ambitions and crowing about his own very quiet life as a *priuatus* instead.

The usual story told about Horace (though much of the evidence is circular and based on interpretations of his own poems in the ancient biographies and commentaries)[1] is that he was a freedman's son who, after fighting on the wrong side at the battle of Philippi, became a small cog in the Augustan machine as a *scriba quaestorius*, part of the staff of a *quaestor*; at some point he also, whether thanks to money or his military tribuneship, became an *eques*[2]. Now there is no mention of scribal office explicitly in *sat.* 1 (Horace's interactions with the *scribae* in *sat.* II 6 have been thought to suggest membership or close association). But a number of clues can be found in references to the tools of the trade – paperwork, briefcases and sore eyes – along with obsessively disparaging remarks about other *scribae*[3].

If these clues are followed, they tell us that Horace was a member of the administrative classes, the *apparitores* or bureaucratic staff of magistrates. Our understanding of these offices, which have been scrutinized more closely than ever in recent years, is still hazy[4]. It is hard to generalize about whether they were professional posts or mere sinecures, and it is by no means clear how rigorously they were organized[5]. Traditionally it has been understood that there were four main groups, *lictores*, *viatores*, *scribae* and *praecones*, each with a complex hierarchy of sub-groups. In many ways these offices shadowed the structures of the higher magistracies they served: there were similarly exacting criteria for membership; there was a similarly strong sense of corporate *dignitas*. Equivalent public relations problems were caused by those who let the side down, and the groups shared similar anxieties about the unclassified nonentities straining at their margins.

It has been said that the apparitorial *ordines* institutionalized social mobility and provided a springboard for an ambitious Roman's career. Nicholas

[1] See Suet. *vita Hor.* with FRAENKEL 1957, 1-23 for the essential outline and MARTINDALE 1993 for a more sceptical approach. AMPOLO 1984 voices doubts about Horace's scribal status (rejected by PURCELL 2001, 640 n. 25).

[2] TAYLOR 1925; ARMSTRONG 1995, 256-263.

[3] *Sat*. II 6,36-37. See ARMSTRONG 1995, 263-267 on Horace's scribal status; PURCELL 2001, 669 on writing implements as the emblems of the scribal trade; GOWERS 2003, 67-68 for scribal clues in *sat.* I (1,120-121; 5,30-31; 5,35; 5,66-69; 7,3; 10,92) and on 5,104 as a scribal 'epitaph'. Dismissive remarks about other *scribae*: *sat.* I 1,120; 5,35; 5,66-69; II 5,56.

[4] See HINARD 1976; COHEN 1984; PURCELL 1983; BADIAN 1989; PURCELL 2001; DAVID 2007.

[5] PURCELL 1983, 129-131; BADIAN 1989, 598.

Purcell has called the apparitorial world 'the world of the social climber'[6]. Being an *apparitor* gave access to powerful *nobiles* and thus sometimes to further promotion – becoming an equestrian, like Horace, for example. The system was just one organized, middle-rank container among many in a vastly fluid society in the late Republic, where anyone freeborn and talented with the right connections might swim to the top. Mobile poets like Horace from the provinces 'fitted comfortably', in Peter Wiseman's words, 'into a Roman society dominated … by Maecenas of Arretium, the obscurely born Vipsanius Agrippa and the *princeps* himself from a small town in Latium'[7].

But 'comfortable' is perhaps not the right word. Purcell is closer to the mark when he writes that 'marginal institutions like the apparitorial rank, neither menial nor exalted, were natural points of strain'[8]. The constitution of the apparitorial orders was mixed and their rules of entry are still unfathomable. Freedmen rubbed shoulders with *ingenui*, Romans with Italians from the provinces or even conquered foreigners; respectability and education got one in, but so did money, from whatever source. The *apparitores* were still tainted, to various degrees, by the stigma attached in Rome to any kind of trade[9]. They also had hugely negative associations with pushy self-promotion. Purcell now concludes that the flabbiness of the system (its 'half-hearted institutional regulation') served overall to allow the ambitious some fulfilment but ultimately to keep them in check[10].

The resulting strain shows when we look at the rhetoric used by *apparitores* or those who talked about them[11]. There was jostling for status, minute distinctions drawn and snide remarks made, on the margins of entry and both across and within the various *ordines*. Cicero in the *Verrines* creates his own criteria for entry to the *ordo* of scribes, a relatively prestigious and therefore more socially threatening group, by distinguishing between honourable and responsible members of the *ordo* and those who brought disgrace on it through soliciting, shabby finances, social promiscuity and loud-mouthed self-promotion:

> *itaque ex his scribis qui digni sunt illo ordine, patribus familias, uiris bonis atque honestis, percontamini quid sibi istae quinquagesimae uelint: iam omnibus intel-*

[6] PURCELL 1983, 136.

[7] WISEMAN 1971, 52.

[8] PURCELL 1983, 132.

[9] PURCELL 1983, 136; PURCELL 2001, 665; 668-670. Nep. *Eum.* 1,5 distinguishes between the mercenary nature of scribal office in Rome and the relative prestige of the equivalent group in Greece.

[10] PURCELL 2001, 671: 'an astonishingly sophisticated way of regulating … social mobility.'

[11] I have learned much from Marden Nichols's comparison of the self-effacing rhetoric of two Augustan *apparitores*, Horace and Vitruvius, in her PhD thesis (University of Cambridge, 2009): see NICHOLS 2009.

legetis nouam rem totam atque indignam uideri. ad eos me scribas reuoca, si placet, noli hos colligere, qui nummulis corrogatis de nepotum donis ac de scaenicorum corollariis, cum decuriam emerunt, ex primo ordine explosorum in secundum ordinem ciuitatis se uenisse dicunt.

(Cic. *II Verr.* III 183-184)

Such divisive assessments like these are typical of those found in the ancient sources. Other marginal social groups risked similar slurs (predictably, given that there was overlap: an *apparitor* might start as a freedman's son and end as an *eques*, as Horace himself apparently did)[12]. Unsurprisingly, then, we find that *liberti*, new *equites* and *apparitores*, when they find a voice, all resort to similar defensive strategies, of which denial is the hallmark: denial of ambition and denial of interest in moneymaking or social networking. A freedman of the Tiberian period leaves behind an epitaph presenting himself in negative terms as someone who lived *sine lite, sine rixa, sine controuersia, sine aere alieno*, loyal to his friends and cash-poor, asset-rich, the chief asset being his virtue[13]. The architect Vitruvius, another Augustan *apparitor*, emphasizes not his professional talent but his innate decency, his moral parity with the best freeborn citizens. He advises clients to check that an architect is respectably educated and modest, not pushy: *si honeste essent educati, ingenuo pudori, non audaciae proteruitatis permittendum iudicantes…* (VI *praef.* 6).

Apparitorial identity thus bristled with all the tensions of a permeable social group. From the outside, the *ordines* could (and can still) be seen either as putting a lid on the social and political ambition of its members or as dangerous and disruptive. One man's *industria* was another man's shameful 'trade'; one man's *uirtus* another man's ambition; one man's loyalty to his friends another man's parasitism; one man's integrated citizen another man's social pollutant. Not surprisingly, Purcell comments that 'the upwardly mobile *apparitor* is a natural inhabitant of the satirical milieu', and he notes that two well-known late Republican *scribae*, Horace and his friend Julius Florus, are recorded as being authors of satires, which certainly in Horace's case featured various unspeakable members of his own *ordo* along with members of *ordines* with less prestige[14].

Why mention the *apparitores* at all when Horace himself avoids doing so in *sat.* 6? Because the focus of his paranoia here – the charge of unseemly ambition – is so strongly reminiscent of this group's 'intermediate' status anxieties. Horace, like Vitruvius, retaliates by adopting an identity that is conspicuously mobile and indefinable, suspended between vulgar origins

[12] For example, the ex-slave derided for presuming to become an *eques* in *epod.* 4.

[13] *CIL* VI 8012.

[14] Purcell 2001, 648-649.

(6,18 *a uulgo longe longeque remotos*) and unseemly aspiration (6,51-52 *praua | ambitione procul*). In that sense the poem lives out an escapist fantasy, a dream of independence and unassailable integrity, which, though (or because) remote from notions of bureaucratic routine, can equally be regarded as 'apparitorial' in aspiration. Horace uses the fluidity of the groups he belongs to as an advantage; he presents himself as inoffensive and loyal to friends at different stages of his life. But the poem is also doing some very important defence-work in clearing his passage through a competitive world, and – this is my main point – that involves quite ruthlessly subverting the dignity of those now below him in the social order, as well as the dignity of those above him.

At the start of the poem, Horace returns to a conversation with his current friend, or enviably impressive patron, Maecenas, which he started earlier, in *sat.* 1, when he asked why anyone would ever pursue social mobility, when contentment exists in the here and now. *Sat.* 6 asks the same question, but now it is a personal one, not an abstraction. Making Maecenas the addressee of this poem gives an extra dimension to what Horace has to say. This wild card, the unclassifiable pangolin of Roman society and politics – Epicurean statesman, *éminence grise* without official status, outsider at the centre of things – is good for Horace to think with as he tracks his own path from the outside to the Roman centre, watched by what Maud Gleason has called 'a forest of eyes', the invidious, potentially satirical spectators who jeopardize all social sense of self[15].

Horace preempts insult by chanting over and over the refrain he expects to be hurled at him as an arriviste: *libertino patre natum*, 'born of a freedman father' (*sat.* I 6,6; 6,45; 6,46). How literally should we take this pedigree? Gordon Williams has attempted ingeniously to remove the problem by arguing that Horace's father was only briefly a slave in any sense, when his hometown Venusia was conquered by Rome in the Social Wars[16]. We also need to negotiate the possibility that for some indefinite period in Republican history *libertinus* meant not 'son of a freedman' but 'son of the son of a freedman' – another slippery word, then[17]. Literary critics like Catherine Schlegel regard the association with freedmen as more of a *generic* ploy for the satirist: Horace is joining a long line of candid interlocutors of great men, including the Hellenistic freedman's son Bion, whose headstrong interview

[15] GLEASON 1995, 55.

[16] WILLIAMS 1995.

[17] According to Suet. *Claud.* 24; cf. Isid. *orig.* IX 4,47. Thanks to Ewen Bowie for pointing this out to me. However, TREGGIARI 1969, 52-53 rejects Suetonius and reasserts the claim that *libertinus* means a freedman in relation to society, *libertus* a freedman in relation to his *patronus*.

with King Antigonus is recorded by Diogenes Laertius[18]. At any rate, sons of freedmen in the late Republic had one big advantage over their fathers: there was no impediment to their mobility other than social stigma[19]. Horace complains about the abuse he gets, but we might more cynically point out that the refrain drives home one very important point about his status: there is no question, at least, that he is not freeborn[20].

Horace's opening draws him into a centuries-old debate among philosophers and political thinkers, from Aristotle to Bion to Seneca, about the moral superiority of distinguished birth[21]. None of the rhetoric in this poem is new: it reads as a low-level version of what Peter Wiseman has called Republican 'new man's ideology' or 'propaganda'[22]. Vocabulary that had traditionally identified moral virtue with the behaviour of the freeborn or the *nobiles* – doubled-up words like *honestus*, *generosus*, *liber*(*alis*), *nobilis* and *ingenuus* – had been mobilized and redeployed in the service of a class war between the old aristocracy and the new meritocracy, between birth and virtue (even if 'virtue' was just a convenient gloss for scraping together the finances, keeping on the right side of the law, meeting the right people and adding a dash of liberal education)[23]. Perhaps the most famous example of such a defence is the speech Sallust puts into the 'new man' Marius' mouth in *Jugurtha*, a passionate appeal for the 'true nobility' of service to the state and of personal probity over splendid ancestors[24]. But the subject was topical and especially malleable in 37 BC, when the social and political opportunities available under the new regime were still a subject of speculation[25].

Horace continues the conversation started by Marius when he lays a number of these contested trap-words in Maecenas' path. *Nemo generosior est te*, describing the noble patron in line 2, answers Marius the military hero's claim that *fortissimum quemque generosissimum*, 'bravery is the real nobility' (Sall. *Iug*. 85). In fact, it restores *noblesse oblige* to its rightful place: back with the nobility. Maecenas' moral generosity is made a consequence of his

[18] SCHLEGEL 2005, 38-58. See MOLES 2007, 166-167 for a convenient table of parallels between Horace. *sat.* I 6 and Bion fr. 1 Kindstrand.

[19] TREGGIARI 1969, 229-236.

[20] The 'son of a freedman' insult might be pitched as a compromise to ward off worse insults.

[21] RUDD 1966, 49-53; EARL 1967, 52-54; WISEMAN 1971, 107-116.

[22] WISEMAN 1971, 110-111. See DUGAN 2005, 7-13 on the new man Cicero's rhetorical construction of his own advancement and his alterations to Marius' 'familiar script'.

[23] See EARL 1961, 28-40 and PAANANEN 1972, 48-89 on Sallust's reformulation of *nobilitas*. See AGNATI 2000, 15-56 on the mobility of *ingenuitas* in Horace's poetry: 'ora le sfumature ironiche, ora il senso tecnico e giuridico, ora estetico, ora la pregnanza morale' (56).

[24] Sall. *Iug*. 85.

[25] See PURCELL 2001, 672 on the centralized system of imperial machinery that eventually disempowered the *apparitores*.

natural blue blood, his *generositas*. His patron is not so snooty, Horace says, as to care about the social distinctions as long as the person in question is *ingenuus* (6,8). Here is another trap-word, which can mean technically either 'freeborn' or 'having the moral qualities traditionally associated with the freeborn'[26]. It may well been the case that Maecenas thought actual slaves or freedmen too low to be his associates, just as Augustus did, but Horace challenges Maecenas not to be a snob but set store by ethical distinction. One kind of difference, birth, is exchanged for another one, inner worth. Horace and Maecenas share their ability to make distinctions; it's just that the criteria are not the usual ones (6,5 *ut plerique solent*). But the nose of satirical criticism is nonetheless sniffing about for its victims.

This is no revolutionary tendency on Maecenas' part, says Horace, quenching Marius' fire. New men from even the time before King Servius Tullius and his lowborn sovereignty, his *ignobile regnum* (6,9), have been able to move freely up the ranks. Any early king's name would do here, but this one must be a pointed choice: the son of a slave-mother who became a king spans the full social spectrum in one person. In addition, he shares his other name with the most famous 'new man' in recent Roman history: Marcus Tullius Cicero, often called King Tullius for behaving above his station[27]. Both slaves and kings, too low and too lordly at once: new men are getting a bad press from Horace (the adjective *superbus*, attached to Servius' Etruscan successor Tarquin, has its full force here – *superbia* was a vice Marius had decried – and *ignobilis* could already mean 'unworthy')[28]. But if men who are morally uncorrupted have always been showered with honours, then everything is in its right place, that is, in a logical circle: the *honesti* have always won the *honores* they deserve. Horace's contempt for a worthless contemporary aristocrat, Laevinus, rejected by the plebs, goes hand in hand with contempt for the greater mass of the electorate, the un-noble in birth *and* behaviour: idiots, slaves and snobs dazzled by effete nobility.

There follows (lines 23-37) a satirical version of the Republican *cursus honorum*, or traditional career path for the elite: a world with a relentless cycle of ins and outs and ins again. The pursuit of Glory by obscure and noble alike becomes metaphorical enslavement: her followers are chained to her triumphal chariot (6,23 *constrictos*) or stifled by the slave-like fetters of office (6,27-28 *quisque insanus nigris medium impediit crus pellibus*). Vestigial slave-fetters of a more tangible kind, real or invented, were the Achilles' heel of many an Augustan *apparitor*: for example, the *scriba*, Sarmentus, pilloried

[26] Agnati 2000.
[27] E.g. Cic. *Att*. I 16,10.
[28] Sall. *Iug*. 85.

as a *scurra*, a pushy parasite, and a runaway slave in Horace's *sat.* 5. A telling anecdote about him is narrated in a scholion on Juvenal 5: when Sarmentus dared to push his way into the equestrians' seats at the theatre, the crowd turned on him, rousing each other to 'tie up his fetters', i.e. reveal his real slave-like colours. Sarmentus' presumptions lie behind *sat.* 6, too, as a foil to Horace's modesty, and they tell us something about the pitfalls of apparitorial success[29].

Despite this opening, Horace ends the passage surprisingly. Instead of appealing for further mobility for the humbly born, he seems to push his own head back under the water: if he had tried to make his way to the senate, he says, he would have been rightfully excluded like other pushy freedmen's sons, for not lying low in his own skin (6,22 *quoniam in propria non pelle quiessem*). What promised to be a document for the vindication of the rights of the 'new man' ends up discouraging the lowborn from taking the final step and urging retreat from the political arena.

Some recent readers of the poem, however, have seen the disavowal of *political* ambition, 'easy for Horace', in Ellen Oliensis's words, even once he has confessed his brief distinction (6,48 *olim*) as military tribune, as a mere smokescreen to hide the real head of steam coming from a different area: his meteoric *social* rise and his present position, *nunc*, in the circle of Maecenas (6,47)[30]. Two separate forms of success are in play. Yet there will always be a conceptual overlap between the social and the political, the world of patronage and the world of politics, inasmuch as they overlap in practice. In both spheres, the vices of canvassing, pushiness, bribery and loud-mouthedness must be routinely disavowed.

Horace's modest personal emergence is, as I claimed earlier, built on the backs of many lesser people who are sifted out in the various stages of selection. The scenario we find in lines 38-44 works as a model for the whole poem, and indeed of Roman social tensions as a whole: a shouting match between a freeborn voter and a freedman's son promoted to magistrate, who defends his success on the grounds that pushier men are rising in the ranks below, or, as he puts it, the rank *behind* in the theatre (the place where, thanks to the *Lex Roscia*, social stratification was put on public display). But, as so often, any technical distinctions here are distorted by the slurs of invective: this 'slave' may in reality be a 'freedman', that 'freedman' may be a 'freedman's son'[31]. The accusations here again include brashness

[29] Treggiari 1969, 271-272.

[30] Oliensis 1998, 31.

[31] Damon 1992 in an acute discussion of Cicero's invective notes his tendency to lower a victim's rank as part of his technique (229: 'when a man of Cicero's station wanted to insult a freedman, he didn't

(6,38 *audes*), 'sounding off' (6,43 *magna sonabit*) and simple newness (6,40 *Novius*). These arrivistes' right to punish Roman citizens – throwing them off the Tarpeian rock or handing them over to the executioner (6,39 *deicere* versus *tradere*) – is a parody version of the rejections and transfers of politics and patronage. Throughout the poem Horace looks down on what he used to be, or might have been – the people in the rows behind. Slaves, for a start. Slaves who carry his school bags (6,78 *seruos sequentis*) or a praetor's squalid baggage (6,109 *pueri portantes*); slaves who attend him at home in Rome (6,116): all are left to pick up the burdens he has so gloriously dropped. But the greatest scorn is reserved for those closest to Horace's original status, like the praetor Tillius, probably an ambitious freedman's son himself[32].

It is no coincidence that the man abused in the row behind at the theatre turns out to be a public crier or auctioneer, with a voice that can apparently out-blare central Rome at rush hour. The Latin word missing here is *praeco*, another ambiguous term which can mean anything from small-town auctioneer or town-crier to a member of a specific branch of the *apparitores*, the public announcers[33]. Because of the confusion with brash salesmen, these official *praecones* took the most of the negative burden of the *apparitores*' image. They were cast as the 'wide boys' of the Roman world, whose dramatic career-leaps, from used-goods salesmen to millionaires, made them scapegoats for all the other civil servants: brassy promoters of their own and others' reputations[34]. Loud-mouthed *praecones* are among the chief victims of *sat*. I: they free up the quieter, more bookish *scribae* to enjoy a positive glow[35].

bring up servile origins, he asserted that the fellow was still a slave'). She might well have compared *sat.* 6.

[32] ARMSTRONG 1995; TOHER 2005 claims he was of senatorial rank.

[33] See HINARD 1976 on the ambiguity of the term, which seems to have been a hold-all for many professional activities that employed the voice: 'L'essentiel de la profession du *praeco*, c'est la voix' (742). See also DAVID 2003. The part played by two funerals in Horace's Roman traffic jam is significant: some *praecones* were called on to officiate at funerals (HINARD 1976, 735).

[34] PURCELL 1983, 147-148 comments on the 'particularly spectacular' social mobility of *praecones*, though HINARD 1976, 746 concludes that their role was essentially auxiliary; they were part of the 'petit personnel d'un magistrat'. Hor. *ars* 419 (cited by HINARD 1976, 737) compares the self-advertising poet to a *praeco*, forcing his wares on a crowd. The *praeco* Naevius is pilloried by Cicero in *Pro Quinctio* as reduced to an inferior means of livelihood, one tainted by notions of prostitution and parasitism: 11 *neque parum facetus scurra Sex. Naeuius, neque inhumanus praeco est existimatus*; 13 *cum ei natura nihil melius quam uocem dedisset, pater nihil praeter libertatem reliquisset, uocem in quaestum contulit, libertate usus quo impunius dicax esset*; 95 *cuius uox in praeconio quaestu prostitit*. Witness the hard defence-work that has gone into one *praeco*'s epitaph: *ILLRP* 808 *pudentis hominis, frugi, cum magna fide*.

[35] HINARD 1976, 746 n. 49 cites Mommsen's suggestion (*ad* Ascon. *Cornel.* p. 58 Or.) that an illiterate *praeco* might have had his text whispered to him by a *scriba*. The verbosity and pushiness of Horace's enemy the pest in *sat*. 9, so keen to act as PR man (9,46 *magnum adiutorem*) and to clear Maecenas' path

At the centre of this noisy urban panorama comes the eye in the storm. Horace's first interview with Maecenas is brokered by two poets further up in the pecking order, Virgil and Varius, who once propelled a blushing, stammering youth into the great man's presence and forced him to blurt out everything he was not: not the son of a noble father, not endowed with country estates (6,58-59 *non ego me claro natum patre, non ego circum | me Satureiano uectari rura caballo*). This does not just suggest a Homeric question and answer session – 'Where are you from and who was your father?' – the questions King Antigonus asked Bion; it is not just an admission of difference from the equestrian satirist Lucilius (David Armstrong argues that Horace is admitting he too is an equestrian – but a newly made one, thanks to his military tribuneship)[36]. It is in fact clearly recognisable as the new man or *apparitor*'s standard profession of poverty, of his humble but respectable origins and, crucially, of his lack of ambition.

Horace's stammer lingers in the Latin of the reminiscence: 6,57 *pudor prohibebat plura profari*[37]. His blush I have reconstructed out of the word *pudor*, here specifically *infans … pudor*, speechless embarrassment. This is an efficacious phrase. For a start, it serves to represent Horace as a naïf, but as one who is properly aware of the social gulf between himself and his addressee. More usefully still, it gives him his own status lift. The adjective normally attached to *pudor* is *ingenuus*, 'characteristic of a free man' (Vitruvius, for example, had used this combination[38]). Slaves in Rome allegedly did not blush, because they had no moral expectations to fulfil, no side to let down[39]. Thus Horace's blush reveals his innately 'freeborn' nature; his sense of shame separates him decisively from the social category he has left behind. By contrast with the ins and outs of Republican politics, the flux of picking up and putting down, his introduction to Maecenas is also made innocent of the hierarchies and mechanisms of patronage: missing is the word *tradere*, of recommending a client to a patron (cp. 6,39 *tradere*; 9,47 *hunc hominem uelles si tradere*); so is *adsumere*, the standard term for the patron's 'take-up' (cp. 6,51 *cautum dignos adsumere*); so, indeed, is the word *sequi,* of Horace's falling into line (cp. 6,78 *seruosque sequentis*, of attendant slaves)[40].

of obstacles (9,48 *summosses*; 9,59 *deducam*), recall the stereotypical characteristics of the *praeco*. Of course Horace's advertising of his own and Maecenas' reticence at 6,56-57; 6,60-61 and 6,123 is just a more discreet form of *praeconium*.

36 Armstrong 1995, 259-260.

37 Gowers 2003, 79-80.

38 VI *praef*. 6 (see above, p. 304); Agnati 2000.

39 Kaster 1997; Kaster 2005, 23-24.

40 See Saller 1989, 57-61 on the Roman tendency to disguise unequal patron-client relations as 'friendship'.

As this affecting scene fades, Maecenas the respected patron gives way to the figure of Horace's humble but even more respected freedman father, regarded by some as the most affectionate portrait of a parent in Latin literature. Indeed, Horace states proudly that he would never have exchanged this father for any other. But what sort of filial piety is this? The father is primarily useful because he marks the difference between Horace's 'then' and Horace's 'now'[41]. He takes the credit for his son's necessary moral purity; but being an ex-slave with chutzpah *he* did not blush (6,76 *est ausus* – ironic) to send his son to Rome with a senatorial entourage. He behaved like the small-town *praeco* he was, with brazen ambitions for a better future for his heirs[42]. To be a second-generation *praeco*, good enough for him, is clearly not good enough for Horace, despite his pious assurances: *scriba* is a step up the social scale, though the presumption that got him there can be left at someone else's door[43]. Left behind in Venusia are Horace's former peers: the centurions' sons, future accountants with their almanacs, petty cash and undistinguished pedigrees, who once towered over him at the village school but, unlike him, had to carry their own bags (6,73-75).

Horace, meanwhile, has a gentleman's education ahead of him, a steeper trajectory. Just as he wears the uniform of a senator or an *eques*' son (no proud cynical peasant costume here), so the education he receives is in the *liberal* arts. The trap-word *liberalis* is tactfully missing, paraphrased instead: 6,77-78 *artis quas doceat quiuis eques atque senator | semet prognatos*. This is the kind of education suitable for the freeborn, but traditionally another means of passage for those ascending the social scale (Sallust's Marius apologizes for never having learned Greek)[44]. The local school run by Flavius (probably a freedman's name) was not good enough for Horace's father, and he chose to act as his son's moral guardian (6,81 *custos incorruptissimus*) in Rome. Why? Presumably because he had too low an opinion of slaves to leave the job to them. And with a certain economy, he himself was able to

[41] JOHNSON 1993, 28-30; GOWERS 2003, 72.

[42] OLIENSIS 1998, 33-34; GOWERS 2003, 72. For *audacia* as the virtual opposite of *pudor*, see Vitr. VI *praef*. 6 (above p. 304); for its political charge in the late Republic see WIRSZUBSKI 1961, esp. 20 (*audaces* 'belongs primarily to the typically Optimate vocabulary of political reproach'); KASTER 1997, 16 n. 39 ('*audacia* and *audax* are among Cicero's most commonly used scare-terms, stigmatizing any challenge to the interests he is defending').

[43] PURCELL 1983, 154-155 notes that there were many fewer freedmen among the *scribae* than in other *ordines* and many more subsequent *equites*. *Scribae* regularly take first place in ancient lists of the various *ordines*.

[44] PURCELL 1983, 142-146 on *scribae* and education.

step in and perform the office of *paedagogus*, the freedman guardian Horace needed in order to equal any scion of the elite[45].

By the end of the poem only one figure seems to be left beyond reproach. It looks as though Horace's work of self-effacing self-promotion has also stealthily reinforced the position of his patron Maecenas as a natural-born aristocrat: generous, refined and discriminating. But where is the real *noblesse oblige* in this poem; who is really speaking *de haut* and who is *en bas*? Who is this Maecenas and where does he come from anyway?

'Maecenas, glory of Roman knights' (*carm.* III 16,20 *Maecenas, equitum decus*), 'Maecenas, descended from Etruscan kings' (*carm.* I 1,1 *atauis edite regibus*; *carm.* III 29,1 *Tyrrhena regum progenies*): Horace is capable of restrained, if sometimes teasing, encomium for his patron in the *Odes*. But is this aristocratic pose something that needs all the extra solidity Horace can give it? Could it even do with a little shaking? Lines 1-8 of *sat.* 6 read: 'Despite the fact, Maecenas, that of all the Lydian settlers in Etruscan lands, no one's blood is bluer than yours, and though you had maternal and paternal grandfathers who were field marshals, you do not sniff at me down your Roman nose; you don't give a damn where a man is from as long as he's a decent human being.' Horace is mocking Maecenas, it seems, for being sucked into the contemporary fashion for genealogy, like those members of the Roman elite who traced their families back to Aeneas' Trojan companions[46]. Maecenas traced his ancestors to old Etruscan kings and military heroes, and thence to Lydians who had settled in Etruria[47].

But Horace's language is just a little odd here: 6,1 *Lydorum quidquid* sounds suspiciously like 'Lydian riff-raff', nameless Lydians at any rate, in a poem full of significant names. And Lydians were known above all in contemporary Rome as *slaves*. Cicero in *Pro Flacco*, at the end of a long list of searing remarks about Asian immigrants, says: just look at comedy, how many leading slaves there are called *Lydus* (*Flacc.* 65 *quis umquam Graecus comoediam scripsit in qua seruus primarum partium non Lydus esset?*). These primeval Lydians are next described as 'settlers on Etruscan territory': 6,1-2 *Etruscos | incoluit finis*. But another common meaning of *incola* is 'resident alien' (*OLD* sv. 2). We might be reminded of Sallust's Catiline (*Catil.* 31,7), who shouted across the senate-house floor that Cicero was an *inquilinus ciuis urbis Romae*, only a temporary resident of Rome. Horace is pointing out, be-

[45] ANDERSON 1995, 160-161 and JOHNSON 1993, 29-31 both assume some suppressed embarrassment on Horace's part.

[46] RAWSON 1985, 231.

[47] Etruria, whose own origins are so obscure, makes a good beginning to a poem about origins. SCULLARD 1969, 18 speaks of 'the haunting question of "whence?"'.

tween the lines, that if you go far back enough, everyone is an outsider; Maecenas, indeed, started from further East than he did. Seneca, quoting Plato, said the same in *epist.* 44,1: 'What king isn't a slave if you go far enough back; what slave isn't a king?' (*Platon ait neminem regem non ex seruis esse oriundum, neminem non seruum ex regibus*). It is not even completely clear to which clause 6,5 *ut plerique solent* belongs. It could mean: every *nouveau riche* who goes in for genealogies tends to blow up them up to include a few famous generals.

Conversely, Horace gives himself a helping hand with the example to come: a decayed aristocrat rejected by the plebs, Laevinus (6,12), is described as being from *Valeri genus*, from the old noble house of the Valerii (6,12), which reminds us, as Ian DuQuesnay notes, that his most famous ancestor, P. Valerius Poplicola, was co-consul with L. Iunius Brutus, ancestor of Horace's disgraced patron M. Brutus[48]. The era of Tarquin is kept in view, then, with hints at all its protagonists but two: Brutus and (his name missing) Horatius Cocles, home-grown banisher of the Etruscans Tarquin and Lars Porsenna, continue to hang in the air[49]. After the Social Wars, when Horace's father is supposed to have been enslaved, the entire town of Venusia is said to have allied itself with the Roman *tribus Horatiana*[50]. If names count, Horace implies, then I have my ancestors too; they come from right inside the city and they banished your Etruscan kingly ancestors on the outside, however many generalships they may have held.

Besides, what if Maecenas' laboured genealogies masked, as usual, some fairly murky origins? Perhaps it is time to revive L. A. MacKay's suggestion that the Etruscan *scriba* Maecenas who attended M. Perperna and C. Tarquilius at the dinner party where Sertorius was murdered (Sall. *hist*. fr. III 83 M.) was not a freedman but a close relative of Maecenas, maybe even his father[51]. That aquiline nose: was it a distinguishing feature like Horace's blush, or a lucky accident of birth? In any case, *suspendis adunco* (6,5) sounds strangely similar to *suspendis ab unco*, a ritual ejection, like being thrown from the Tarpeian rock (cf. 6,39 *deicere de saxo ciuis*) or like the emperor Claudius being dangled from heaven in the *Apocolocyntosis*. Who is dangling whom from whose nose here? If Maecenas' father was a *scriba*, Horace could justifiably say: See? I am now what your father was before me!

In the final section of the poem, Horace sheds all dependence on Maecenas and puts on show his own routine as a private citizen. On the road, he

[48] DuQuesnay 1984, 46.
[49] Cf. Gowers 2003, 80.
[50] Williams 1995, 312-313.
[51] MacKay 1942. See also Purcell 2001, 647-648.

sheds the *onus* of political responsibility for the humble mule (Greek ὄνος), which bears an *eques*, 'rider', of uncertain status (6,106). Armstrong reads 'equestrian' decisively here (as he does at 6,59, as a marker of difference between Lucilius' inherited title and Horace's earned one), but I think the ambiguity must be intentional: Horace at least plays at disguising his status leap into another fluid social group. Back in Rome at 6,111-128, he rejoices in the freedom of being unplaceable: not too high to do his own marketing, too grand to go to work. Around him in his simple house, open to the censor's view, is a silent inventory of furniture: the parasitical sideboard and the saltcellar in attendance are substitutes for absent clients and the social round[52]. This is no longer the rhetoric of a *scriba*: no *industria*, long hours, pension fund or municipal dignity. This is an imitation of aristocratic *otium*, or something even more detached. Horace wrinkles his nose at a man who uses cheap oil at the baths (6,124); he doesn't clock into the office, like up-and-coming bankers (6,119-121). The final sneer, at everyone with ancestors, reserves a last quip for the *quaestor*, lowest rung on the magisterial ladder. In a few seamless moves, Horace has gone from desk-slave to philosophical king. The freedman's son has effected his own velvet revolution[53].

Bibliography

AGNATI, U. 2000, *Ingenuitas. Orazio, Petronio, Marziale e Gaio*, Alessandria.

AMPOLO, C. 1984, *Q. Orazio Flacco* scriba poeta, "PP" 216, 193-196.

ANDERSON, W. S. 1995, Horatius liber*, child and freedman's son*, "Arethusa" 28, 151-164.

ARMSTRONG, D. 1986, Horatius eques et scriba*:* Satires *1.6 and 2.7*, "TAPhA" 116, 255-288.

BADIAN, E. 1989, *The* scribae *of the Roman Republic*, "Klio" 71, 582-603.

COHEN, B. 1984, *Some neglected* ordines*: the apparitorial status group*, in C. NICOLET (ed.), *Des Ordres à Rome*, Paris, 23-60.

DAMON, C. 1992, *Sextus Cloelius,* scriba, "HSCP" 94, 227-250.

DAVID, J.-M. 2003, *Le prix de la voix: remarques sur la clause d'exclusion des* praecones *de la table d'Héraclée*, in T. HANTOS (ed.), *Laurea internationalis. Festschrift für Jochen Bleicken zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, 81-106.

DAVID, J.-M. 2007, *Ce que les Verrines nous apprennent sur les scribes de magistrats à la*

[52] GOWERS 2003, 80.

[53] Another figure blotted out from line 12, along with L. Iunius Brutus, is M. Horatius Puluillus ('Cushion'), who was a later co-consul with P. Valerius Publicola and surpassed him in republican zeal (Cic. *dom*. 139; Liv. II 8,5-9; Val. Max. V 10,1; Sen. *dial.* VI 13,1-2).

fin de la République, in J. DUBOULOZ - S. PITTA (edd.), *La Sicile de Cicéron: lectures des Verrines*, Besançon, 35-56.

DUGAN, J. 2005, *Making a New Man: Ciceronian Self-Fashioning in the Rhetorical Works*, Oxford.

DUQUESNAY, I.M. 1984, *Horace and Maecenas: the propaganda value of* Sermones *I*, in A.J. WOODMAN - D.A. WEST (edd.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 19-58.

EARL, D.C. 1961, *The Political Thought of Sallust*, Cambridge.

EARL, D.C. 1967, *The Moral and Political Tradition of Rome*, London.

FRAENKEL, E. 1957, *Horace*, Oxford.

GLEASON, M. 1995, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton.

GOWERS, E. 2003, *Fragments of autobiography in Horace,* Satires *I*, "ClAnt" 22, 55-91.

HINARD, F. 1976, *Remarques sur les* praecones *et le* praeconium *dans la Rome de la fin de la République*, "Latomus" 35, 730-746.

JOHNSON, W.R. 1993, *Horace and the Dialectic of Freedom*, Ithaca, NY.

KASTER, R.A. 1997, *The shame of the Romans*, "TAPhA" 127, 1-19.

KASTER, R.A. 2005, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, New York.

MACKAY, L.A. 1942, *Notes on Horace*, "CPh" 37, 79-81.

MARTINDALE, C. 1993, *Introduction*, in C. MARTINDALE - D. HOPKINS (edd.), *Horace Made New*, Cambridge, 1-26.

MOLES, J. 2007, *Philosophy and ethics*, in S. HARRISON (ed.), *The Cambridge Companion to Horace*, Cambridge, 165-180.

NICHOLS, M.F. 2009, *Social status and the authorial personae of Horace and Vitruvius*, in L. HOUGHTON - M. WYKE (edd.), *Perceptions of Horace: A Roman Poet and his Readers*, Cambridge.

OLIENSIS, E. 1998, *Horace and the Rhetoric of Authority*, Cambridge.

PAANANEN, U. 1972, *Sallust's Politico-social Terminology: Its Use and Biographical Significance*, Helsinki.

PURCELL, N. 1983, *The* apparitores*: a study in social mobility*, "PBSR" 51, 130-149.

PURCELL, N. 2001, *The* ordo scribarum*: a study in the loss of memory*, "MEFRA" 113, 633-674.

RAWSON, E. 1985, *Intellectual Life in the Roman Republic*, London.

RUDD, N. 1966, *The Satires of Horace*, Cambridge.

SALLER, R. 1989, *Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction*, in A. WALLACE-HADRILL (ed.), *Patronage in Ancient Society*, London, 49-62.

SCHLEGEL, C. 2005, *Satire and the Threat of Speech: Horace's Satires Book I*, Madison, WI.

SCULLARD, H.H. 1969, *The Etrurian Cities and Rome*, London.

TAYLOR, L.R. 1925, *Horace's equestrian career*, "AJPh" 46, 161-170.

TOHER, M. 2005, *Tillius and Horace*, "CQ" 55, 183-189.

TREGGIARI, S. 1969, *Roman Freedmen During the Republic*, Oxford.

WILLIAMS, G. 1995, Libertino patre natus*: true or false?*, in S.J. HARRISON (ed.), *Homage to Horace: A Bimillenary Celebration*, Oxford, 296-313.

WIRSZUBSKI, C. 1961, Audaces*: a study in political phraseology*, "JRS" 51, 12-22.

WISEMAN, T.P. 1971, *New Men in the Roman Senate*, Oxford.

L'ART ORNEMENTAL, ARME PRIVILÉGIÉE DU POUVOIR AUGUSTÉEN

GILLES SAURON

Notre époque se défie de l'ornement. Le fameux manifeste de l'architecte viennois Adolf Loos (*L'ornement est un crime*), lancé au début du XXe siècle, a inauguré une ère d'extraordinaire dépouillement de notre environnement architectural qui a profondément marqué notre sensibilité. Mais pendant des siècles, l'art occidental a cultivé un art ornemental directement hérité de l'Antiquité. En essayant de comprendre les raisons de son inaltérable prégnance, je me suis aperçu que les ornements végétaux classiques, dont les formes apparemment identiques sur un support antique, médiéval ou moderne nous paraissent si banales aujourd'hui, étaient nés en fait des conflits les plus sanglants qu'ait connus l'histoire de Rome: ils ont constitué une réponse à l'esthétique du chaos qui avait accompagné les guerres civiles du dernier siècle avant J.-C., et dont les formes extravagantes ont été condamnées à l'époque par des auteurs comme Lucrèce et Vitruve. J'ai présenté mes recherches sur ce sujet dans *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*[1], dont je commencerai par rappeler brièvement quelques conclusions.

Je me suis intéressé après tant d'autres à l'autel de la Paix Auguste (*ara Pacis Augustae*), et plus précisément à l'extraordinaire décor végétal qui orne les quatre faces de l'enceinte de ce monument. Nous savons par diverses sources antiques que cette dédicace religieuse avait été projetée en 13 avant J.-C. par le Sénat à la suite de la pacification des provinces occidentales de l'Empire, et que l'autel fut finalement dédié le 30 janvier 9 avant J.-C. à la limite septentrionale du Champ de Mars.

Il faut tout de suite observer que ce monument est un des mieux conservés de la Rome antique. Il a fait l'objet de découvertes sporadiques à partir de la Renaissance, ce qui explique la présence au Musée du Louvre d'un de ses reliefs, puis il fut l'objet de fouilles en 1859 puis en 1903, et pour finir un dégagement systématique a été entrepris avant la dernière guerre mondiale. Je précise tout de suite, pour n'y plus revenir, que le responsable scientifique de la reconstruction de l'*ara Pacis*, Giuseppe Moretti, a fait pour l'essentiel

[1] Paris 2000.

une œuvre remarquable, notamment en procédant à des restitutions en plâtre des parties manquantes, justifiées dans le monumental ouvrage, dont la publication par les éditions de l'État italien a été retardée jusqu'en 1948.

La seconde observation liminaire est que ce monument plutôt bien conservé est un témoignage particulièrement précieux pour l'histoire de Rome, et un document capital et irremplaçable pour l'histoire de l'art. Du premier point de vue, il faut replacer ce monument au sein de l'entreprise idéologique qui a accompagné la fondation par Auguste du Principat, c'est-à-dire d'un pouvoir à la fois monarchique et dynastique, qui rompait avec cinq siècles de régime oligarchique à forme républicaine dans l'histoire de Rome. L'idéologie augustéenne était fondée sur le retour de l'âge d'or, une ère de paix, de prospérité et de piété, qui était censée renouer avec l'époque lointaine où Saturne/Cronos régnait parmi les dieux, mais qui cette fois-ci était présidée par Apollon identifié au Soleil. Il va de soi que cet autel dédié à la Paix jouait les premiers rôles dans la mise en œuvre de cette entreprise de domestication des esprits, dans la mesure où la paix, à qui l'autel était dédié, et la piété, dont un autel est par définition l'instrument, étaient considérées traditionnellement comme deux conditions essentielles de l'âge d'or.

Mais ce qui va m'intéresser maintenant, c'est le rôle décisif que le décor végétal de l'enceinte de l'*ara Pacis* a joué dans le renouvellement complet des formes à cette époque. Les quatre faces de l'enceinte sont en effet ornées d'un décor de rinceaux d'acanthe, disposé sous des reliefs à sujet mythologique ou allégorique sur les faces percées d'une porte, à l'est et à l'ouest, et sous la représentation d'une procession sur les côtés nord et sud. Ce sont ces dernières compositions qui sont évidemment les plus vastes et les plus complexes. La présence de rinceaux d'acanthe se justifie spontanément à l'intérieur du décor d'un monument dédié à la Paix et à la prospérité que celle-ci autorise comme un symbole général de l'exubérante fécondité de la nature. Un commentateur de ce décor, Hans Peter L'Orange, avait même eu l'idée ingénieuse de mettre en rapport ces végétaux sculptés avec un texte fondateur de l'idéologie augustéenne, la fameuse quatrième églogue de Virgile: on lit, par exemple, dans ce poème que, au moment du retour de l'âge d'or, la terre prodiguera le lierre et l'acanthe se mêlant à des plantes aromatiques, et aussi que les grappes de vignes seront suspendues aux ronces sauvages, et L'Orange a reconnu à l'intérieur de la composition végétale de l'*ara Pacis* des motifs comparables aux images du poète. Mais l'examen plus attentif de ces végétaux sculptés m'a conduit à supposer qu'ils recelaient un symbolisme beaucoup plus complexe que ne le soupçonnait le savant norvégien. Si on examine en effet le détail du décor de l'enceinte de l'autel, il n'est pas possible d'affirmer avec Hans Peter L'Orange que "sur l'*ara Pacis*, les grandes fleurs fantastiques surgissent des rinceaux comme chez Vir-

gile de précieuses plantes exotiques et aromatiques se mêlent au lierre et à l'acanthe", ou encore que "aussi bien chez Virgile que sur l'*ara Pacis*, des grappes de raisin sont suspendues à des plantes sauvages"[2]. On observe plutôt que l'acanthe occupe une place écrasante dans la substance végétale de ces rinceaux, alors que les végétaux emblématiques de Dionysos, le lierre et la vigne, sont certes bien présents, mais sur un mode mineur. De plus, loin de pendre à des ronces incultes, les grappes de raisin paraissent accrochées à des volutes d'acanthe, qui les circonscrivent étroitement en compagnie d'un modeste rameau de lierre. Autrement dit, le texte de Virgile paraît bien en effet être cité dans la composition des rinceaux de l'*ara Pacis*, mais cette citation fait l'objet d'une formulation radicalement nouvelle. Tout se passe comme si les plantes préférées de Dionysos étaient ici délibérément placées en position subalterne par l'impérieuse domination de l'acanthe. Le décor présente même à ce titre un caractère paradoxal, car on s'attendrait plutôt à voir des plantes grimpantes, le lierre et la vigne en l'occurrence, se répandre sur la palissade, et non l'acanthe! Or Virgile est ici en quelque sorte corrigé par Virgile lui-même, car le thème d'une compétition entre végétaux apparaît bien dans les *Églogues* du poète, non pas dans la IVe, mais dans la VIIe. Au cours d'une compétition entre deux bergers, l'un d'eux, Corydon, met en scène les végétaux emblématiques traditionnels des grands dieux à côté du coudrier, la plante préférée de sa bien-aimée Phyllis, et imagine entre eux une compétition d'où sortira victorieux d'une manière inattendue le coudrier de Phyllis: «Le peuplier est très agréable à l'Alcide, la vigne à Iacchus, le myrte à la belle Vénus, son laurier à Phébus. Mais Phyllis aime les coudriers: tant que Phyllis les aimera, ni le myrte ni le laurier de Phébus ne seront victorieux des coudriers» (Verg. *ecl.* 7,61-64). De telles compétitions entre végétaux emblématiques sont bien connues dans la poésie grecque, comme dans le *Débat du laurier et de l'olivier* de Callimaque. Mais Virgile enrichit le thème en attribuant un végétal à une mortelle et en orchestrant une compétition générale des végétaux emblématiques, d'où le coudrier sort vainqueur du peuplier d'Hercule, du myrte de Vénus, de la vigne de Bacchus et du laurier d'Apollon. Si l'on considère le décor de l'*ara Pacis*, on peut supposer que le lierre et la vigne s'y trouvent en position de végétaux «vaincus» selon l'image virgilienne (*nec ... uincet...*), tandis que l'acanthe y ferait figure de végétal «vainqueur». Je note que ce rôle de vainqueur assumé par un végétal apparaît aussi dans la mythologie, notamment dans la légende de l'impie Lycurgue, que la vigne vengeresse de Dionysos avait cherché à étouffer, ainsi que l'illustre une mosaïque hellénistique de

[2] H.P. L'ORANGE, Ara Pacis Augustae. *La zona floreale*, "AAAH" 1 (1962) 7-16 (et pl. I-V).

Délos[3], ou, vers la fin du IIe siècle après J.-C., une mosaïque de Vienne en Gaule, qui montre le roi thrace luttant avec une hache contre les rinceaux de vigne qui prolifèrent autour de lui. Les raisons de la compétition entre végétaux dans les rinceaux de l'*ara Pacis* tiennent évidemment au fait que s'y exprime la rivalité fondatrice du principat d'Auguste, celle qui avait opposé Marc Antoine, qui s'était proclamé «nouveau Dionysos» dès les débuts du triumvirat, au moment de son installation dans la moitié orientale de l'empire, et le futur Auguste, qui se disait protégé et même fils d'Apollon, le dieu à qui il prétendit devoir la victoire d'Actium et dont il fit implicitement le nouveau roi de l'Olympe en orchestrant la propagande du retour de l'âge d'or. Je n'insisterai pas sur la théorie lancée par John Pollini[4] et développée par David Castriota[5] sur le *numen mixtum*, une divinité syncrétique associant Apollon et Dionysos que Lucain évoque à propos de Delphes (V 73-74), qu'ils ont cru reconnaître en raison de la présence simultanée dans les rinceaux de l'*ara Pacis* des végétaux emblématiques de Dionysos, le lierre et la vigne, et du laurier apollinien.

Or le laurier d'Apollon est très discret à l'intérieur des rinceaux de l'*ara Pacis*, puisque sa présence se réduit au plus à trois rameaux, et cette apparente insignifiance jure avec la surabondance de ses représentations officielles dans la Rome augustéenne (monnaies, ancien temple du sud du Champ de Mars somptueusement reconstruit, nouveau temple d'Apollon sur le Palatin, autels des Lares Augustes...) et même avec sa présence réelle devant les portes de la maison du *Princeps* au Palatin ou encore dans la villa impériale de Prima Porta: cette extraordinaire disproportion suffit à convaincre que ces rinceaux recèlent un symbolisme d'une richesse exceptionnelle.

Une étude d'un spécialiste allemand du décor architectural hellénistique, Hermann Büsing, s'était intéressée à cette apparente confusion de la composition des deux frises végétales les plus étendues de l'*ara Pacis*[6]. Sur la face méridionale, Büsing observait que, sur la frise historiée, les deux personnages majeurs de la politique romaine de l'époque, Auguste et Agrippa, étaient placés dans une position exactement symétrique par rapport à l'axe central de cette paroi de l'enceinte, et surtout que ces deux figures étaient situées juste au-dessus d'un curieux motif "en trident" terminant ici une des bran-

[3] P. Bruneau - C. Vatin, *Lycurgue et Ambrosie sur une nouvelle mosaïque de Délos*, "BCH" 90 (1966), 391-427.

[4] J. Pollini, *The Acanthus of the* Ara Pacis *as an Apolline and Dionysiac Symbol of* Anamorphosis, Anakyklosis *and* Numen Mixtum, in M. Kubelik - M. Schwarz (éd.), *Von der Bauforschung zur Denkmalpflege. Festschrift für Alois Machatschek*, Wien 1993, 181-217.

[5] D. Castriota, *The* Ara pacis Augustae *and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art*, Princeton 1995.

[6] H. Büsing, *Ranke und Figur an der* Ara Pacis Augustae, "AA" 1977, 247-257.

ches des rinceaux de la frise ornementale. Il en conclut à l'interdépendance des deux frises. Poursuivant ses investigations, le savant allemand a remarqué qu'il existait un axe vertical situé sur chaque moitié de la frise végétale, à mi-chemin entre l'axe central qui passe par le milieu du buisson d'acanthe et l'axe vertical médian des pilastres d'angle. Cet axe vertical secondaire par rapport à l'axe central de la composition se confond avec le diamètre d'un cercle englobant sept fleurs sur chaque moitié de la frise.

Toutes ces données de fait m'ont amené à la conclusion irrésistible que les compositions végétales des faces nord et sud de l'*ara Pacis* répondent à une organisation très différente de celle des quatre décors analogues des faces est et ouest de l'enceinte de l'autel, et qu'à la nature essentiellement ornementale de celles-ci, celles-là opposent la présence d'un symbolisme complexe et évidemment caché. On n'a pas manqué de reprocher à mon exégèse l'idée évidente que le public romain ne pouvait ni en déceler la présence ni en percevoir la signification. Paul Zanker a donné le signal de cette critique, qui a évidemment trouvé un très large écho. Mais je n'ai jamais dit que ce genre de message était destiné à la masse des Romains. Il va de soi qu'il ne pouvait avoir été élaboré qu'à l'usage interne de l'aristocratie, et le fait paradoxal de l'avoir enfermé dans le décor d'un autel du culte public ne faisait qu'en renforcer le caractère intangible et sacré. En abordant l'étude de ces rinceaux, je n'avais aucune idée de ce que j'allais découvrir. Ce sont uniquement les constatations de faits qui m'ont conduit, je le répète, irrésistiblement sur la voie de ce symbolisme. Comme Georges Clemenceau, «je ne connais rien de supérieur à la nécessité des faits». La question est uniquement de savoir si ces faits existent et si les conclusions que j'ai prétendu tirer de leur existence et de leurs rapports s'imposent ou non.

Je me contenterai de résumer l'essentiel des conclusions auxquelles je suis parvenu. Les rinceaux de l'*ara Pacis* ne recèlent de message secret que sur la face sud de l'enceinte. La procession représentée sur la frise qui occupe le champ supérieur du décor comporte en effet la représentation des principaux membres de la famille impériale en 13 avant J.-C. De part et d'autre de l'axe du décor, Auguste et Agrippa, l'empereur et son gendre, qui était en même temps le vainqueur militaire de la bataille d'Actium qui permit la défaite de Marc Antoine et de Cléopâtre, occupent des positions symétriques marquant le rôle décisif et solidaire qu'ils jouaient à la direction du nouveau régime. A l'arrière d'Agrippa, on voit son fils aîné Caius Caesar, alors âgé de 7 ans, et qu'Auguste avait adopté pour en faire son successeur à la tête de l'empire, de même que son frère Lucius Caesar, représenté à la même hauteur sur la frise nord de l'enceinte. Puis viennent Livie, épouse d'Auguste, et son fils né d'un premier mariage, le futur empereur Tibère. Enfin, en queue de procession, les filles de Marc Antoine et d'Octavie, la sœur d'Auguste, qui

avait épousé le futur vaincu d'Actium en 40 avant J.-C. pour sceller la paix de Brindes, qui offrit aux deux rivaux quelques années de répit dans leur inexpiable compétition. La cadette des *Antoniae* est montrée avec son mari Drusus, frère de Tibère, et son fils Germanicus, qui sera le père de Caligula. L'aînée est placée à côté de son mari Domitius Ahenobarbus, avec leur fille et leur fils qui deviendra le père de Néron. La singulière disposition de tous ces personnages est évidemment conçue pour fixer l'avenir de la dynastie, en marquant que les successeurs d'Auguste devront descendre directement des vainqueurs d'Actium, et non du vaincu de la bataille, Marc Antoine.

Or les rinceaux disposés sous cette frise dissimulent et précisent le même message. Faute de temps, je me contenterai d'évoquer ici la seule partie centrale de cette extraordinaire composition. Elle se situe sous la représentation de Tibère et de Livie, c'est-à-dire entre les vainqueurs d'Actium avec leur descendance et les filles du vaincu en compagnie de leurs enfants. C'est là qu'apparaît un rameau de laurier isolé en même temps que les sept fleurs disposées en cercle. J'ai déjà souligné le paradoxe que constitue ce rameau de laurier perdu au milieu des efflorescences d'acanthe, alors qu'il s'agissait du végétal emblématique d'Apollon, le dieu à qui Auguste prétendait devoir la victoire d'Actium, dont il se dit même le fils, et à qui il dédia un nouveau sanctuaire sur le Palatin. Mais en réalité, c'est l'isolement même de ce rameau qui lui confère une place éminente et même prééminente à l'intérieur du décor. Car ce rameau de laurier est disposé sur un axe de symétrie entre deux cygnes qui dominent la composition, ce qui suggère que les deux oiseaux emblématiques d'Apollon désignent l'emplacement du végétal dédié au même dieu. On songe aux monnaies d'Athénes représentant au droit le visage vu de profil d'Athéna et, au revers, les emblèmes de la déesse, un rameau d'olivier et la chouette. Mais surtout, on observe ici une référence explicite à un des plus fameux passages de l'*Énéide* de Virgile, celui au cours duquel deux colombes, oiseaux emblématiques de Vénus, se posent sur un arbre dédié à Proserpine pour désigner à Énée le rameau d'or perdu au milieu du feuillage et permettre ainsi au héros de visiter les Enfers (Verg. *Aen.* VI 136-192). C'est une même référence à l'œuvre fondatrice de l'idéologie augustéenne que manifestent les sept fleurs disposées en cercle. Il existe en effet un motif circulaire bien connu dans l'*Énéide* de Virgile, c'est le bouclier circulaire (le *clipeus*) dont Vénus commande la réalisation à Vulcain pour compléter la panoplie de son fils Énée. Or la partie médiane du décor de ce bouclier représente la bataille d'Actium. Virgile, par l'intermédiaire du ciseau du dieu forgeron, use d'une image saisissante pour évoquer la déroute de la flotte de Marc Antoine et Cléopâtre: il dit que leurs navires «tournaient le dos» (*uertebant terga*). Et c'est ce qui explique sans doute que c'est seulement à l'intérieur de cette composition circulaire des rinceaux de l'*ara Pacis*

qu'apparaissent à quatre reprises des efflorescences montrées le dos retourné. Parmi celles-ci, il en est deux qui sont des rameaux de lierre, c'est-à-dire du végétal emblématique de Dionysos, le dieu auquel Marc Antoine s'est constamment identifié au cours de son épopée tragique à la tête de la moitié orientale de l'Empire romain. Quant aux deux autres fleurs vues de dos, elles entrent à l'intérieur d'un motif qui les place entre une demi-palmette couchée et des pousses formant des courbes et des contre-courbes, et ce motif évoque à l'évidence la silhouette des navires de guerres romains de ce temps, comme on en voit figurer sur des monnaies émises par Marc Antoine dans les mois qui ont précédé la bataille d'Actium. Cette manière de dessiner les contours d'un objet (*forma*, *figura*) en substituant à la substance de celui-ci (*res*, *corpus*) celle de tout autre chose était familière au regard romain de l'époque. Elle donna même naissance à l'époque hellénistique à un genre poétique, la poésie figurée (*carmen figuratum*), où la dimension variable des vers finit par dessiner le sujet même du poème, comme on le voit, par exemple, avec l'*Autel* de Dosiadas ou la *Syrinx* de Théocrite.

Je n'insisterai pas plus longtemps sur le contenu de cette extraordinaire composition symbolique, qui commente d'une façon évidemment voilée, mais en s'aidant en permanence des images virgiliennes, la disposition singulière des protagonistes principaux du régime fondé par Auguste, dont la représentation se superpose à celle des rinceaux.

Je voudrais en effet consacrer un peu de temps de ce bref exposé à un autre aspect très important du décor végétal de l'enceinte de l'*ara Pacis*, le fait qu'il constitue un véritable manifeste esthétique, destiné à servir de modèle pour un renouvellement radical de l'art ornemental à travers l'Empire[7]. Mais il faut d'abord souligner que ces nouvelles formes étaient destinées à mettre un terme aux dérives que l'ornement connaissait depuis environ un siècle et qui ont accompagné les convulsions des guerres civiles qui ont opposé les Romains à la fin de la République. Pendant ces années sanglantes, l'art ornemental privilégiait des évocations du mélange des règnes et des espèces de la nature, auxquelles s'ajoutait le thème de l'absence de pesanteur. J'en prendrai ici deux exemples. On voit sur une paire de supports de table («trapézophores») en marbre de Pompéi des avant-trains de griffons qui se végétalisent en acanthe. Plus audacieux encore, le grand cratère en argent découvert à Hildesheim en Allemagne montre des griffons qui donnent naissance à des végétaux donnant naissance à leur tour à des animaux marins, tandis que de jeunes garçons sont assis sur des tiges très grêles et se livrent à la pêche au trident ou à la ligne. Or les épicuriens romains ont vivement

[7] SAURON, *L'histoire…*, 132-160.

protesté à l'époque contre un art ornemental qui offrait une image fausse des lois selon eux infrangibles de la nature. Lucrèce, dans son poème *De la nature*, s'en est pris vivement aux représentations de monstres, plus particulièrement aux images de «végétaux issus de corps vivants» (II 703), comme on en voit sur le trapézophore et le cratère que je viens de citer, ou encore d'«arbres donnant naissance à des gemmes» (V 912), comme en montrent certaines peintures de Pompéi à l'époque où il écrivait. Un peu plus tard, Vitruve, dans son traité *De l'architecture*, s'en est pris aux représentations de «moitié de corps d'animaux naissant de fleurs» (VII 5,3), que l'on peut observer sur les fresques de la villa de la Farnésine, peintes dans les années où il rédigeait sa compilation. Il faut souligner le fait très important qu'il n'y avait pas là la simple reprise de l'iconographie traditionnelle des monstres de la tradition mythographique et iconographique (griffons, centaures, chimères etc.), mais des compositions inédites, certes inspirées par leurs prédécesseurs de la ménagerie monstrueuse des Grecs, mais compliquées à l'infini par des extrapolations méthodiques. C'est Lucrèce qui nous révèle la signification politique de cette mode ornementale, quand il nous révèle que les défenseurs de cette esthétique prétendaient que des monstres avaient peuplé la terre aux origines du monde (V 907-910):

quare etiam tellure noua caeloque recenti
talia qui fingit potuisse animalia gigni
nixus in hoc uno nouitatis nomine inani
multa licet sine ratione effutiat ore.

Ainsi donc, imaginer qu'au temps où la terre était nouvelle, le ciel nouveau-né, de tels animaux aient pu naître et s'appuyer uniquement sur le vain mot de nouveauté, c'est s'autoriser à débiter mille fables de même nature.

Et en effet, telle est l'image que se faisaient les pythagoriciens de l'évolution de la nature à partir du chaos originel. On songe aux saisissantes images qu'un pythagoricien du Ve siècle avant J.-C., Empédocle, avait données de la création du monde dans son poème *De la nature*, dont il ne nous reste hélas que quelques fragments: selon le philosophe sicilien, on vit d'abord des parties du corps errer çà et là, puis surgirent des assemblages hasardeux, comme des êtres à deux faces ou des humains à tête de bovidé. Les décors qui illustraient ce thème n'avaient pas de passé iconographique. Le griffon grec se présentait sous deux formes : le "griffon-lion", avec un corps de lion ailé et des cornes, et le "griffon-rapace", avec un corps de lion ailé et une tête d'aigle surmontée d'une crête. Les décors de la fin de la République montraient un avant-train de lion, dont la tête cumulait les caractéristiques des deux variétés de griffons de la tradition iconographique grecque, en associant d'une manière inédite la crête et les cornes. L'avant-train de ces

monstres est ailé et donne naissance à des végétaux. Autrement dit, on nous montre un état de la nature intermédiaire entre le chaos originel, dont l'état de confusion générale ne peut pas être représenté, et les débuts de la différenciation des règnes et des espèces de cette dernière. Les monstres des trapézophores répandus en Italie à la fin de la République présentent un état provisoire de la nature entre le chaos originel et l'apparition supposée des deux catégories de griffons distinguées par la longue tradition des imagiers grecs. Ce que représentent ces décors sans passé ni avenir iconographiques, c'est la naissance de la nature juste après le chaos.

Or célébrer la naissance du monde avec cette imagerie extravagante du chaos originel était une façon explicite de proclamer l'imminence de la renaissance cosmique (μετακόσμησις, *renouatio mundi*) que de nombreux oracles de l'époque des guerres civiles annonçaient sans relâche, et dont la quatrième églogue de Virgile constitue pour nous le plus précieux témoignage. Un document exceptionnel miraculeusement préservé montre encore aujourd'hui ce lien entre l'esthétique du chaos et l'idéologie révolutionnaire à l'époque où César s'en faisait le porte-parole et l'acteur le plus actif: il s'agit de supports de tables en marbre représentant des pattes de fauves végétalisées, donnant naissance à une tête de lion, et ces magnifiques sculptures, découvertes à Pompéi, sont inscrites au nom de leur propriétaire originel, P. Servilius Casca Longus, un des principaux amis de César qui entra dans la légende en osant porter le premier coup de poignard contre son maître au jour fatal des Ides de Mars 44 avant J.-C.[8]

Mais c'est Auguste qui eut le pouvoir de renvoyer au moins pour un temps l'esthétique du chaos aux oubliettes de l'histoire. Et le manifeste de la nouvelle esthétique ornementale, je le répète, se lit sur les quatre faces de l'enceinte de l'*ara Pacis*. Ces rinceaux réintroduisent les lois infrangibles de la nature, dans l'esprit de la physique épicurienne, la discrimination des règnes et des espèces de la nature et la pesanteur. Ils empruntent à des modèles du classicisme grec la solide armature de leur patron géométrique. Ils y ajoutent le naturalisme qui avait toujours caractérisé l'art ornemental grec d'Asie Mineure, brillamment illustré à Pergame, et qui était bien connu à Rome. Mais je voudrais insister pour finir sur un aspect majeur de cette formidable entreprise de renouvellement des formes, dont les effets n'ont jamais cessé de se faire sentir depuis Auguste, et bien au-delà des frontières de l'empire qu'il dirigeait alors. C'est le choix délibéré en faveur de l'acanthe pour la reconquête des espaces décorés, de préférence au laurier, qui représentait pourtant spontanément au regard des contemporains le dieu qui conduisait

[8] A. Maiuri, "NSA" s. VI, 5 (1929), 394-398, fig. 22 et 24; Sauron, *L'histoire…*, 159-160 (et fig. 76-77).

le retour de l'âge d'or, Apollon. Or ce choix augustéen a été la reprise d'un choix virgilien. Dans la IIIe églogue du poète en effet, deux bergers participent à une compétition poétique, qui commence dès la présentation des enjeux. Le premier, Ménalque, propose des coupes en bois, dont le registre ornemental est décoré d'un rinceau de vigne et de lierre, traité dans un style réaliste, avec une irrégularité de la disposition des fruits du lierre (*diffusos ... corymbos*), comme dans la nature, et il y avait là les emblèmes de Dionysos, bien aptes à décorer des vases destinés à la consommation du vin. Quant au registre figuratif, il montrait les images de deux astronomes grecs. Dans ces vers, Virgile montrait sans doute au futur Auguste ses talents de poète réaliste, capable de décrire la nature et ses rythmes, avec le lien entre les constellations et l'agriculture, comme il devait le faire un peu plus tard avec les *Géorgiques*. Le second berger, Damète, propose des coupes ornées d'une anse à l'autre d'acanthe, et, sur la panse, d'une image d'Orphée entraînant à sa suite des forêts:

et molli circum est ansas amplexus acantho
Orpheaque in medio posuit siluasque sequentis

Une branche d'acanthe en embrasse les anses,
Au fond se voit Orphée, entraînant des forêts

comme traduisait joliment Paul Valéry.

Ici, on le voit, est représenté l'artiste par excellence, l'enchanteur Orphée, capable de recréer autour de lui l'âge d'or en imposant à la nature la puissance de sa musique. Or l'incantation musicale qui entraîne les forêts sur les pas d'Orphée à l'intérieur du décor figuratif avait déjà agi sur le registre ornemental du vase: c'est ce que montre le rythme spondaïque, formé de syllabes longues au rythme solennel, associé à plusieurs allitérations, qui donne au vers décrivant le rinceau d'acanthe une régularité, une unité et une simplicité extraordinaires. L'opposition entre les deux séries de coupes, celles de Ménalque et celles de Damète, avec d'un côté les végétaux dionysiaques, la vigne et le lierre, et de l'autre le rinceau d'acanthe au rythme solennel et régulier, nous la retrouvons sur l'enceinte de l'*ara Pacis*. Et nous comprenons qu'Auguste a emprunté ici à Virgile l'idée que l'acanthe était le végétal le plus apte à se plier à l'austère armature géométrique du rinceau classique tout en déroulant les élégantes courbures de son habillage végétal, bref à donner de la fécondité ordonnée du retour de l'âge d'or l'image la plus convaincante.

J'arrête ici ces quelques considérations sur l'*ara Pacis*, en espérant avoir convaincu de la puissance symbolique des rinceaux qui ornent les quatre faces de son enceinte. On ne peut qu'être frappé en effet par l'extraordinaire

efficacité de l'art ornemental augustéen, qui reste une des créations les plus durables du fondateur de l'empire, et que le moyen-âge romain a transfiguré pour célébrer le salut du monde par la croix du Christ. Sans doute ses formes tirent-elles leur nécessité des lois de la nature qu'elles manifestent, du génial équilibre de l'art grec qu'elles prolongent, et aussi de l'extrême simplicité du vers virgilien qu'elles illustrent. Il semble qu'elles ne veuillent jamais mourir, elles qui ont été conçues pour célébrer la renaissance du monde.

Je voudrais conclure par quelques mots sur la transformation du décor intérieur des maisons romaines, où s'exprime aussi l'intervention concertée du pouvoir augustéen.

À la fin de la République, le décor intérieur des maisons était transposé des scénographies en vertu de l'assimilation de la vie humaine à un spectacle scénique. La référence au théâtre se maintint avec les progrès du principat, mais le changement de nature du «front de scène» entraîna celui de ses transpositions privées[9]. On peut suivre quelques étapes de cette évolution qui, à partir des ultimes manifestations du «deuxième style», devaient conduire aux normes rigides du nouveau style de peinture pariétale à la mode à partir de la dernière décennie avant notre ère, et que l'on désigne comme le «troisième style pompéien», dont la chronologie est aujourd'hui solidement établie. Les fresques de la maison d'Auguste et de Livie au Palatin, ainsi que celles de la villa découverte sous la Farnésine à Rome, et qui ont été attribuées au couple d'Agrippa et de Julie, montrent des compositions enrichies de thèmes égyptisants, liés à l'arrivée à Rome d'ateliers alexandrins après la réduction en province de l'Égypte qui suivit Actium, mais surtout présentent au centre des parois des tableaux mythologiques ou des images de sanctuaires rustiques, parfois dans un cadre inspiré de l'architecture théâtrale (salle des Masques de la maison d'Auguste). Les premières manifestations du «troisième style», comme dans la villa d'Agrippa Postumus à Boscotrecase, montrent l'aboutissement de l'évolution: les parois se ferment presque complètement avec la disparition des compositions architecturales en perspective de la fin de la République, et présentent une double tripartition, horizontale et verticale, mais avec des ordonnances miniatures qui pourraient faire allusion au diminutif dont avait usé Virgile au vers 18 la IVe églogue pour désigner «les premiers petits cadeaux» (*prima ... munuscula*) de la nature renaissante au début du second âge d'or. Au centre de celles-ci apparaissent souvent des tableaux que l'on appelle «sacro-idylliques» parce qu'ils représentent des bergers venant rendre hommage à des tombes ou à de modestes sanctuaires rustiques: il y a là l'évocation de la piété à l'égard des

[9] G. SAURON, *La peinture allégorique à Pompéi. Le regard de Cicéron*, Paris, 2007.

parents (*pietas erga parentes*) et à l'égard des dieux (*pietas erga deos*), dont Varron s'était déjà fait le chantre dans son traité *De l'agriculture* (III 1,5)[10] :

> *Nec sine causa terram eandem appellabant matrem et Cererem, et qui eam colerent, piam et utilem agere uitam credebant atque eos solos reliquos esse ex stirpe Saturni regis.*
>
> Et ce n'est pas sans raison qu'ils appelaient la terre en même temps "mère" et "Cérès" et qu'ils considéraient que ceux qui la cultivaient menaient une vie pieuse et utile et qu'ils étaient les seuls survivants de la race du roi Saturne.

et dont Virgile avait attribué la persistance au-delà de la disparition du premier âge d'or aux seuls paysans (*georg.* II 471-474)[11] :

> *… Illic saltus ac lustra ferarum*
> *Et patiens operum exiguoque assueta iuuentus,*
> *sacra deum sanctique patres ; extrema per illos*
> *Iustitia excedens terris uestigia fecit.*
>
> Là on trouve les pacages boisés et les tanières des bêtes, une jeunesse endurante à l'ouvrage et accoutumée à la sobriété, le culte des dieux et la piété filiale ; c'est là que la Justice, en quittant la terre, a laissé la trace de ses derniers pas.

Parfois, il s'agit de tableaux mythologiques, qui prolongaient sur les parois les spectacles moralisants produits sur la scène. K. Schefold a retrouvé en bien des cas la cohérence thématique qui présidait au regroupement de ces tableaux à l'intérieur de pièces de maisons pompéiennes, conçues comme de véritables pinacothèques[12]. Ainsi, dans une chambre de la maison de Jason, le thème des dangers de l'amour passionnel est illustré par les représentations de Phèdre, Hélène et Médée. Dans la «Villa Impériale», c'est la signification politique qui l'emporte, avec le tableau de *Dédale et Icare* montrant l'image saisissante du cadavre de l'imprudent jeune homme qui avait voulu trop s'approcher du Soleil, sous les yeux d'une nymphe assise sur son rocher. Cette dernière inscrit à l'intérieur du tableau le regard du spectateur en lui conférant une coloration morale, car elle symbolise l'acceptation des hiérarchies du monde qui la placent au dernier degré de celles qui régissent les dieux. Ovide aussi, à la même époque, plaçait le vol de Dédale et Icare sous le regard d'observateurs, mais il s'agissait d'un pêcheur, d'un berger et d'un laboureur, humbles personnages qui furent saisis d'étonnement et qui prirent ces hommes oiseaux pour des dieux (*met.* VIII 217-220). Dans les deux

[10] C. Guiraud, *Varron, Économie rurale*, III, Paris 1997, 1-2.

[11] E. de Saint-Denis, *Virgile, Géorgiques*, Paris 1956, 35.

[12] K. Schefold, *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, traduction française de J.-M. Croisille, Bruxelles 1972.

cas, celui de la peinture et celui du poème, l'«observateur» incarne l'acceptation de sa propre condition en face de ceux qui cherchent à en dépasser les limites et à défier l'ordre de la nature et des dieux, sous l'impulsion d'un orgueil insensé que les Grecs appelaient ὕβρις et les Romains *audacia*.

Or cette révolution dans le décor intérieur des Romains me paraît intimement liée à l'intervention du pouvoir augustéen dans la complète transformation du théâtre, tant du point de vue dramaturgique qu'architectural.

Car les arts du spectacle ont connu sous Auguste une révolution, qui se relie directement aux entreprises idéologiques du pouvoir. Le pantomime Pylade, un affranchi d'Auguste d'origine cilicienne, fit irruption sur la scène romaine en 22 av. J.-C. à la fois comme le praticien et le théoricien d'un nouveau genre scénique, la «danse italique», qui consistait à dissocier le jeu d'un acteur muet, qui pratiquait toutes les anciennes formes de danses (κόρδαξ, ἐμμέλεια, σίκιννις, c'est-à-dire la tragique, la comique et la satyrique), de la musique bruyante des αὐλοί et des σύριγγες accompagnant les chants du chœur (Macr. *Sat.* II 7,18; Athen. *deipn.* I 37; Hier. *chron.* a.Rom.XXII, p. 165 Helm). Or nous savons que Pylade écrivit un traité *Sur la danse*, qui est perdu, mais dont on retrouve probablement un écho dans plusieurs passages d'un ouvrage ayant le même titre qui nous est parvenu sous le nom de Lucien, notamment dans celui-ci concernant la connaissance que le pantomime doit posséder de l'histoire: «Il faut qu'il la connaisse tout entière à partir du chaos et de la première naissance du monde jusqu'à l'histoire de Cléopâtre, reine d'Égypte» (Lucianus *salt.* 37). Ainsi, le pantomime augustéen devait figurer par le jeu muet de sa danse toute l'histoire du monde jusqu'à la conclusion de l'âge de fer selon les conceptions officielles, et ce jeu se déployait devant un «front de scène» d'un genre nouveau, qui, par le dispositif original de la *regia* (la partie centrale de ce dernier qu'on appelait le «palais royal») plaqué contre la concavité d'une gigantesque exèdre symbolisant le ciel, ainsi au théâtre d'Orange, représentait le cosmos réconcilié du nouvel âge d'or dont le pouvoir augustéen fixait le retour à partir d'Actium.

Cette révolution du théâtre augustéen, à la fois dans ses formes architecturales et dramaturgiques, ne fut pas sans conséquences sur les décors de la vie privée. D'abord parce que la suppression des panneaux peints servant jusque-là de décors aux pièces dut réduire au chômage la prestigieuse profession des peintres scénographes. Mais aussi parce que le nouveau «style» augustéen structurait, comme on l'a vu, la paroi avec des architectures symbolisant la renaissance du monde, autour de tableaux dont le contenu célébrait les valeurs de l'âge d'or, la paix et la piété, je songe ici aux paysages sacro-idylliques, ainsi que les efforts des héros pour rendre le monde habitable, quand le premier âge d'or avait disparu.

Telles sont les quelques réflexions que je voulais vous faire partager sur

la façon dont, me semble-t-il, le pouvoir augustéen a tenté de transfigurer le décor de la communauté des hommes pour lui redonner espoir dans son destin.

DIE BEDEUTUNG PUBLIZIERTER TEXTE FÜR DIE KRITIK POLITISCHER MACHT. HISTORISCHE ENTWICKLUNGEN VON DER KLASSISCHEN GRIECHISCHEN EPOCHE BIS ZUR SPÄTANTIKE

ARMIN EICH

1. *Prinzipielles*

Thema des Kongresses waren die antithetischen Phänomene „Ordnung" und „Subversion". Die folgenden Bemerkungen über die Bedeutung vervielfältigter Texte in der alten Welt konzentrieren sich auf den zweiten Aspekt, den der „Subversion", doch eine Bemerkung, die das das Moment der „Ordnung" betrifft, sei vorangestellt: Die überwältigende Mehrheit antiker Schriftsteller oder, abstrakter und allgemeiner formuliert, antiker Textproduzenten, stand fest und kompromißlos auf der Seite der etablierten Ordnungen und war alles andere als „subversiv". Grundsätzliche Ablehnung bestehender politisch-sozialer Machtverteilungen – die Rede ist hier nicht von gelegentlichen spitzen Bemerkungen über den ein oder anderen Machthaber oder von geistreichen politischen Doppelbödigkeiten, wie sie Frederick Ahl[1] so zahlreich in der antiken Literatur gefunden hat – war in der antiken Literatur ein Ausnahmephänomen, Affirmation und Konformität waren die Regel.

Diese Situation hat eine ebenso bekannte wie transparente soziale Ursache: Die Produktion literarischer Texte setzte in der griechisch-römischen Antike von Beginn der literaturgeschichtlichen Entwicklung an die Beherrschung schwieriger Kompositionstechniken, einer komplizierten Syntax, Stilistik und Semantik voraus. Das viele Jahre beanspruchende Training, das zur Aneignung der entsprechenden Fähigkeiten notwendig war[2], bewirkte, daß Literatur und allgemein das Verfassen von Texten in den meisten antiken Gesellschaften und zu den meisten Zeiten des Altertums ein spezifisches Tätigkeitsfeld der Eliten blieb. Es kann daher kaum überraschen, daß in der Antike die Verfasser veröffentlichter Texte regelmäßig auf der Seite der etablierten Machtstrukturen standen.

[1] S. nur *The Art of safe criticism in Greece and Rome*, "AJPh" 105 (1984), 174-208.

[2] Das Phänomen ist häufig behandelt worden. S. nur M.P. NILSSON, *Die hellenistische Schule*, München 1955; R.A. KASTER, *Guardians of language. The grammarian and society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.

Doch die Ungleichheit der Verteilung geht über eine bloße Tendenziosität hinaus: Eine kämpferische revolutionäre Literatur fehlt vollständig. Keine(r) der antiken Sklavenaufstände[3], Bürgerkriege oder Unterschichtenrebellionen vom Dritten Messenischen Krieg bis zu den Bagauden (alles in allem sicher einige hundert)[4] hat einen Autor gefunden, der eine dieser Bewegungen aktiv mit seinen Schriften unterstützt hätte[5].

Als eine Ausnahme, die die Regel bestätigt, mag vielleicht der Philosoph Blossius von Cumae in Erinnerung gebracht werden, der an der Seite von Ti. Gracchus und später des Aristonikos von Pergamon deren subversives oder revolutionäres Wirken unterstützte[6]. Doch von einschlägigen Schriften des – zweifellos an *res novae* interessierten – Philosophen ist nichts Konkretes bekannt. Da die Leitung der Rebellion in der zweiten, eskalierten Phase des antiimperialen Aufstandes auf der ehemals attalidischen Chora die eigenen Guerilleros offenbar „Heliopoliten"[7] nannte, ist zuweilen eine Assoziation zur sozialutopischen Literatur hergestellt worden[8], namentlich zu dem sog. „Iambulosroman", von dem sich Reflexe im zweiten Buch der diodorischen Weltgeschichte erhalten haben[9]. Aber auch diese – ohnehin allenfalls

[3] Das bedeutet nicht, daß die Bedeutung der Sklavenaufstände qualitativ (in ihrer Aussagekraft bezüglich des Auflehnungspotentials) oder quantitativ als geringfügig eingeschätzt werden sollte. Gegen eine solche Unterschätzung wenden sich mit guten Argumenten A.D. CALLAHAN - R.A. HORSLEY, *Slave Resistance in Classical Antiquity*, "Semeia" 83-84 (1998), 1-18.

[4] Wenn man den Zeitraum der gesamten „griechisch-römischen" Antike in den Blick nimmt, ist die absolute Zahl der Rebellionen, Revolten u. ä. sicher nicht gering, auch wenn sich über die Gewichtung des Phänomens als ganzem oder in Einzelfällen natürlich streiten läßt. Vgl. für Überblicke bspw. H.-J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985; E. RUSCHENBUSCH, *Untersuchungen zu Staat und Politik in Griechenland vom 7.-4. Jh. v. Chr.*, Bamberg 1978, 24-66; J. DEININGER, *Der politische Widerstand gegen Rom in Griechenland, 217-86 v. Chr.*, Berlin u. a. 1971; T. GRÜNEWALD, *Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu* latrones *im römischen Reich*, Stuttgart 1999; T. PECKARY, Seditio. *Unruhen und Revolten im römischen Reich von Augustus bis Commodus*, "AncSoc" 18 (1987), 133-150; P. BADOT - D. DECKER, *Les mouvements sociaux au tournant de l'antiquité et du Moyen Age*, "LEC" 60 (1992), 235-242.

[5] Gegenbeispiele finden sich erst in der Spätantike (dazu unten). Aber selbst in dem Konflikt, in dem kontroverse Publikationen die wohl beachtlichste Rolle spielten (dem Donatistenstreit), gab es keine tragfähige Verbindung zwischen den kämpfenden Circumcellionen (die kaum authentische „intellektuelle" Unterstützung erhielten) und dem donatistischen Klerus, der dem Dissens mit der Mehrheitskirche in Pamphleten und Büchern Ausdruck verlieh. Vgl. A. EICH, *Zu einigen Strukturveränderungen der Literaturrezeption im Zeitalter der Krise des Imperium Romanum (3.-6. Jahrhundert) und deren Ursachen*, in O. HEKSTER u. a. (Hrsg.), *The Crises of the Roman Empire (Proceedings of the 7th Workshop of the Network "Impact of Empire")*, Leiden u. a. 2007, 413-428, 421ff.

[6] Die einschlägigen Stellen bei D.R. DUDLEY, *Blossius of Cumae*, "JRS" 31 (1941), 94-99.

[7] Strabon XIV 1,38.

[8] Zuerst, soweit ich sehe, von R. v. PÖHLMANN, *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, München 1925³, I, 405f.

[9] Diodor II 55-60 (R. GÜNTHER - R. MÜLLER, *Das goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1988, 81-84).

schattenhaft erkennbare – Verbindung zwischen intellektuellen und aufständischen Milieus ist mit guten Argumenten in einem grundlegenden Beitrag von Thomas Africa in Frage gestellt worden[10]. Africa weist unter anderem darauf hin, daß der Helioskult in Kleinasien tief in der Volksfrömmigkeit verankert und mit Gerechtigkeitssehnsucht und eschatologischen Heilserwartungen aufgeladen war. Obwohl direkte Bezeugungen in dem einen oder anderen Sinn fehlen, liegt es näher, die aristonikische Idee der Heliopolis mit den geläufigen Verehrungsformen der Region als mit einem philosophischen Bildungsroman – „closer to Melville's *Typee* than to More's *Utopia*" – in Verbindung zu bringen[11].

Die Abwesenheit einer authentischen revolutionären Literatur in der Antike steht in auffälligem Kontrast zu den Erfahrungen der Neuzeit. Spätestens seit den Tagen Savonarolas bis in die Gegenwart[12] waren und sind Rebellionen, Aufstandsbewegungen oder Revolutionen von Bestrebungen Intellektueller begleitet, den politischen Aktionen mittels des vervielfältigten Wortes Sinn und Richtung zu geben. Auffällig ist, daß es nicht unbedingt Kämpfer oder Politiker der vordersten Reihe sind, mit deren Gedanken oder programmatischen Forderungen Rebellionen im Rückblick besonders eng verknüpft erscheinen: Der Psychiater Frantz Fanon war beispielsweise in der algerischen Revolution ein häufig angefeindeter Außenseiter, und auch der argentinische Arzt Ernesto Guevara ist in der revolutionären Praxis in Kuba (mit seinem Rücktritt als Industrieminister) im Grunde gescheitert. Doch aufgrund ihrer Position als intellektuelle Begleiter der Kämpfe haben sie die Erinnerung an die jeweiligen Revolutionen stärker geprägt als die Protagonisten der eigentlichen Kampfhandlungen. In der Antike verhielt sich dies grundsätzlich anders: Die Historiographie nahm die Erinnerungen an Insurrektionen, Umsturzversuche etc. in ihre Rekonstruktionen der Vergangenheit durchweg als Narrative von Kampfhandlungen auf und berichtet nicht über den Einfluß revolutionärer Literatur. Insofern einzelne Personen als besonders prägend für eine Rebellion hervorgehoben werden, handelt es sich nahezu ausnahmslos um militärische oder politische Führungsgestalten, die in einer langen Reihe, beginnend etwa mit dem Phoker Daïphantos bis zu den Bagaudenkaisern Aelianus und Amandus, aufgezählt werden könnten.

Wahrscheinlich hätten Angehörige der antiken Eliten lediglich mit gleichgültigem Unverständnis reagiert, wenn ein Rebellenführer oder Usurpator

[10] *Aristonicus, Blossius, and the city of the sun*, "International Review of Social History" 6 (1961), 110-124.

[11] Africa, *Aristonicus*..., 119-124 (Zitat: 120).

[12] Man denke etwa an die *Revista Rebeldía* der zapatistischen Bewegung in den mexikanischen Chiapas, die weltweite Bedeutung erlangt hat.

seine Beweggründe in einem Buch oder *libellus* dargelegt hätte. Literatur war in der Regel – zu den Ausnahmen komme ich unten – nicht mit Kritik oder Subversion assoziiert, sondern, schlagwortartig ausgedrückt, den Sphären des ästhetischen Genusses oder der Didaktik zugeordnet. Der Begriff der Didaktik ist in diesem Kontext sicherlich weit zu fassen, doch zielt er vor allem auf das Moment der τέχνη, der Erlernung des angemessenen Ausdrucks in Wort und Schrift. Dies gilt naturgemäß besonders auf dem in der Antike dominanten Feld der Rhetorik: Jeremy Trevett hat etwa für die Manuskripte der attischen Redner sehr wahrscheinlich gemacht, daß sie zunächst nicht als Literatur konzipiert waren, sondern – sofern sie überhaupt in Reinschrift existierten – reine Vortragsvorlagen für den Primärvortrag und anschließend wohl eine Art „Partituren" für Übungsvorträge waren[13]. Die rhetorischen Texte sind voller kontroverser Themen, aber gegen ihre Zirkulation wurde niemals eingeschritten, offenkundig empfand niemand diese Polemiken als bedrohlich. Die Schriften des Sophisten Protagoras sollen in Athen einmal öffentlich verbrannt worden sein – so berichtet es jedenfalls Cicero[14] –, aber dabei handelt es sich um eine summarische Strafe für eine Asebie, die in dieser Form eine seltene Ausnahme darstellt[15]. Gegen die zahlreichen Publikationen (wie Redetexte, philosophische Bücher[16]), die unmittelbare politische Aussagen von großer Tragweite, wie etwa über Krieg und Frieden, Bündnisverpflichtungen, den inneren Frieden u. a., enthielten, wurde nicht in dieser Form vorgegangen[17].

In der römischen Rhetorik bewegen wir auf sicherem Grund, da einige Redner (vor allem Cicero, Plinius, Fronto) sich in Epistolarien über ih-

[13] J. C. TREVETT, *Aristote's knowledge of Athenian oratory*, "CQ" n.s. 46 (1996), 371-379; siehe bereits die kritischen Überlegungen von C.D. ADAMS, *Are the political `speeches´ of Demosthenes to be regarded as political pamphlets?*, "TAPhA" 43 (1912), 5-22.

[14] *Nat. deor.* I 63.

[15] Alexander von Abonuteichos soll ein Exemplar der κύριαι δόξαι Epikurs einer rituellen Verbrennung unterzogen haben (Lukian *Alex*. 47); vgl. W. SPEYER, *Büchervernichtung und Zensur bei Heiden, Christen und Juden*, Stuttgart 1981, 46ff., für einige Parallelen. Sie betreffen fast durchweg Fälle von Asebeia. Schon die Darstellung Speyers macht allerdings deutlich, daß die große Masse der agnostischen oder auch nur theologisch respektlosen Literatur meist problemlos zugänglich war.

[16] Man denke nur daran, daß nach der Hinrichtung des Sokrates eine Art Schriftstellerbewegung entstand, die die Ideen dieses Mannes rekonstruierte oder popularisierte (vgl. etwa A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern u. a. 1971³, 555-567). Diese Literatur kursierte unbehelligt.

[17] Zu den insgesamt wenigen Bezeugungen für Büchervernichtungen u. ä. in der klassischen Poliswelt: L. GIL, *Censura in el mundo antiguo*, Madrid 1985², 29-62. Aus der frühen Kaiserzeit sind vergleichsweise viele Strafaktionen gegen Autoren und Bücher belegt (*ibid.* 126-170). Geahndet wurden regelmäßig Beleidigungen des Herrschers oder Herrscherhauses. Bücher fungierten dabei gegebenenfalls als eine Art Beweismittel, die den Tatbestand der Beleidigung belegen sollten. In aller Regel wurden einzelne Formulierungen oder Wendungen so benutzt, größere gedankliche Konstrukte waren, von wenigen Ausnahmen abgesehen, strafrechtlich nicht relevant.

re Arbeit geäußert haben: Publizierte Redetexte waren für diese Autoren Ausbildungsmittel oder Dokumente rhetorischer Sternstunden[18]. Auf ein besonders grelles Schlagschlicht sei dabei hingewiesen: Cicero empfahl jugendlichen Lesern mit Priorität die Reden von Gaius Gracchus[19], dessen todeswürdiges politisches Verbrechen (vgl. *Catil.* I 29; *Phil.* VIII 13) er unter anderem eben darin erblickte, jene Reden gehalten zu haben, zu deren Lektüre er nun aufrief. Vergleichbare Großzügigkeit wird man in der Moderne selten finden: Einen verhaßten politischen Gegner wird heute kaum jemand als Jugendautor empfehlen, damit die Leser „ihren Geist schärfen und nähren" (vgl. Anm. 19)[20].

Die Einordnung von Literatur in die Sphäre der Ästhetik und der Didaktik begünstigte die Herausbildung einer starken Konvention, derzufolge das veröffentlichte schriftliche Wort in der Rezeption gleichsam politisch neutralisiert wurde, während nur das öffentlich *gesprochene* Wort politische Bedeutung im ernsthaften Sinn annehmen konnte (wenn der Sprecher dies intendierte). Isokrates hat dieser vorherrschenden Anschauung zu Beginn seines ersten Briefes an Dionysios von Syrakus Ausdruck verliehen (I 2): „Ich weiß sehr gut", heißt es dort, „daß es für die, die politisch Einfluß nehmen wollen, einen großen Unterschied macht, ob die Mitteilung schriftlich (διὰ γραμμάτων) oder in tatsächlicher Anwesenheit gemacht wird (…), weil das eine wie eine praktische Erläuterung (ὡς εἰσηγημάτων), das andere wie eine Dichtung aufgenommen wird." Diese Grundeinstellung war in der antiken Literatur fest verankert. Ovid formulierte sie programmatisch im zweiten Buch der *Tristien*: „Ein Buch dient nicht der Mitteilung einer Überzeugung, sondern ist ein elitärer Genuß"[21]. Zwar liegt ein gewisser Widerspruch darin, daß diese Feststellungen ausgerechnet in Büchern getroffen werden, die eine gewisse praktische Wirkabsicht hatten. Doch ist in dem ersten Fall klar, daß der Autor eine besondere Situation geltend macht (u. a. die weite geographische Distanz zwischen den beiden Personen), während Ovid in-

[18] Vgl. A. EICH, *Politische Literatur in der römischen Gesellschaft. Studien zum Verhältnis von politischer und literarischer Öffentlichkeit in der späten Republik und frühen Kaiserzeit*, Köln u. a. 2000, 159-240.

[19] Cic. *Brut*. 126: *Legendus est hic orator (…), si quisquam alius, iuventuti: non enim solum acuere, sed etiam alere ingenium potest.* Vgl. EICH, *Politische*..., 180f. mit weiterer Literatur.

[20] Eine Parallele ist das enthusiastische Lob, das der Anekdote zufolge Aischines über den Stil seines verhaßten Gegners Demosthenes öffentlich äußerte (bspw. *Vit. X orator.* 840d). Man wird diese Verhaltensweise wohl eher als Ausdruck einer kulturellen Konditionierung denn als charakterlicher Größe verstehen müssen.

[21] Ov. *trist*. 2,357: *Nec liber est indicium animi, sed honesta voluptas.* Der gleiche Gedanke liegt der beiläufigen Bemerkung Ciceros (*Att*. XIII 52,2) zugrunde, er habe anläßlich einer Zusammenkunft mit Caesar „nichts über ernsthafte Angelegenheiten (also über Politik), aber viel über Literatur" gesprochen (σπουδαῖον οὐδὲν *in sermone,* φιλόλογα *multa*).

digniert auf die willkürliche Abweichung von einer in der Regel auch von Machtträgern beachteten soziokulturellen Norm hinweist: Für alle anderen Autoren der augusteischen Gegenwart und für die Bücher der Vergangenheit galt die Regel, daß auch gewagte Obszönitäten (Ovid katalogisiert ungeniert seine Schriftstellerkollegen)[22], solange sie sich in Büchern abspielten, als *honesta voluptas* exkulpiert waren, während die erotischen Phantasien Ovids zu einem Politikum hochstilisiert wurden. Auch hier ist es das Ausnahmehafte der Situation, das erst dazu führt, daß eine als selbstverständlich erachtete und darum normalerweise nicht ausgesprochene Regel artikuliert wird.

Politische Mitteilungen, die *im Vollsinne politisch ernstgenommen* werden sollten, mußten, wenn die Chance dazu bestand, *viva voce* und von den politischen Akteuren persönlich ausgesprochen werden: Diese soziokulturelle Regel galt auch für „subversive" Verlautbarungen, solche also, die bestimmt waren, auf bestehende grundsätzliche Loyalitäten destruktiv einzuwirken. Die Zahl von Beispielen, die sich aus der antiken Literatur zusammentragen lassen, dürfte viele hundert betragen. Beispielsweise wird das Wirken von Stasiarchen, die in der klassischen oder hellenistischen Poliswelt ihre Energien auf die κατάλυσις bestehender Verfassungsordnungen richteten, in den antiken Darstellungen regelmäßig als rhetorisch-demagogisch (z. B. Klearchos in Herakleia Pontika[23], Athenion in Athen[24]) oder klandestin-verschwörerisch (z.B. Peisandros[25], Alkibiades[26], Kritias[27]) porträtriert, ohne daß, soweit ich sehe, auch nur in einem einzigen Fall[28] auf publizistische Tätigkeit der „Revolutionäre" hingewiesen würde.[29] In den epigraphisch erhaltenen Verordnungen, die Umsturzbestrebungen präventiv und/oder strafrechtlich behandeln, sind Aufzählungen verschiedener als subversiv geahndeter Tä-

[22] Die zeitgenössischen Dichter in *trist*. II 445-466. Der gelehrte Durchgang durch die Literaturgeschichte beginnt Vers 359. Ovid führt Augustus mit diesem Durchgang vor Augen, daß, würden die Kriterien, die an seine Liebesdichtung angelegt wurden, insgesamt Verwendung finden, so gut wie kein Autor mehr gelesen werden dürfte.

[23] Vgl. etwa Iust. XVI 4,10ff.; Diodor XV 81,5.

[24] Poseid., frg. 252 Edelstein - Kidd (*FGrHist* 87 F 36; Athenaios V 211d-215b).

[25] Thuk. VIII 53-73, *passim*.

[26] Im Kontext des Hermokopidenfrevels.

[27] Der Fall des Kritias ist besonders bezeichnend, da es sich ja um einen politisch profilierten Autor *und* Politiker handelte. Doch von einer subversiven Wirkung der Schriften dieses Revolutionärs wissen die antiken Autoren nichts zu berichten (vgl. die ausführliche Studie von U. BULTRIGHINI, *"Maledetta democrazia". Studi su Crizia*, Alessandria 1999).

[28] Allein der Quellenindex von GEHRKE, *Stasis*..., 399-431 verzeichnet rund 1500 Stellen aus Autoren und Inschriften zu Staseis des 5. und 4. Jahrhunderts. An keiner dieser Stellen ist von der subversiven Rolle publizierter Literatur in „inneren Kriegen" die Rede.

[29] Dem gleichen Denkmuster entspricht es, daß Dionysios (bzw. Dion) den *Autor* Platon persönlich nach Sizilien einlud (Diog. Laert. III 18-23), um bei der Aufrichtung einer Idealpolis beratend zur Seite zu stehen (und, soweit wir jedenfalls unterrichtet werden, nicht die Bücher des Philosophen anforderte).

tigkeitsmuster erhalten, aber niemals wird die Publikation aufrührerischer Schriften erwähnt[30]. In vollkommen analoger Weise verzeichnen die Quellen zur römischen Geschichte, wenn sie die Aktionen demagogischer oder umstürzlerischer Politiker schildern, entweder deren Auftritte als Redner und Gesetzgeber (wie bei den Gracchen) oder als Verschwörer (wie Catilina), interessieren sich aber niemals für *die Wirkung* irgendwelcher Schriften. Das subversive Medium der kaiserzeitlichen Usurpatoren war die an Soldaten gerichtete *adlocutio*, wofür als eine Art Prototyp die Ansprache Octavians an die Soldaten unter dem Kommando des M. Aemilius Lepidus genannt werden könnte, mit der diese zum Wechsel der Bürgerkriegspartei bewegt wurden[31].

Der Grundbefund ist, wenn man nach der subversiven Wirkung von Literatur in der Antike fragt, negativ. Es kann natürlich nicht bestritten werden, daß viele antike Texte in der Moderne als politisch brisant oder subversiv empfunden worden sind, aber solchen Deutungen liegt methodisch *nolens volens* fast immer eine rigorose Textimmanenz zugrunde, da entsprechende Wirkungsgeschichten aus den antiken („vor-spätantiken")[32] Quellen, jedenfalls in aller Regel, nicht zu belegen sind. Die Neigung, politische Wirkungsgeschichte in antike Texte hineinzulesen, dürfte nicht zum geringsten Teil durch moderne Rezeptionserfahrungen geprägt sein[33]. Doch die für die Anti-

[30] A. Dössel, *Die Beilegung innerstaatlicher Konflikte in den griechischen Poleis vom 5. - 3. Jahrhundert v. Chr.*, Frankfurt a. M. 2003, besonders die Fallstudien zu *Syll.*[3] 37f. (Keos; 21ff.), *IosPE*[2] 401 = *Syll.*[3] 360 (Chersonesos Taurica; 179ff.) und *OGIS* 218 (Ilion; 197ff.) mit weiterer Literatur.

[31] Appian, *civ.* V 124.

[32] G. Polara hat in seinem Band *Potere e contropotere nell'antica Roma. Bande armate, terrorismo e intellettuali*, Roma 1986, das Thema der „Intellektuellen" erst in dem der Spätantike gewidmeten Kapitel „Scuola, intellettuali e potere nella tarda antichità" (83-106) systematisch eingeführt. Dies spiegelt die Quellensituation zu der Thematik „Macht und Gegenmacht" wider.

[33] Als Grundregel kann gelten, daß bei der Darstellung der politischen Wirkungsgeschichte einzelner Texte in der Neuzeit und Moderne auf die Methode der Textimmanenz prinzipiell verzichtet werden kann, weil die Wirkungsgeschichte in sekundären Quellen adäquat abgebildet ist. Diese Konstellation ist natürlich eine Folge der oben angesprochenen Präokkupation bezüglich der politischen Wirkung publizierter Texte. In der sozialistischen Staatenwelt hatte sich diese Präokkupation zuweilen bis zu einer Obsession gesteigert. Nur ein illustrierendes Beispiel: Die Protokolle des berüchtigten 11. ZK-Plenums der SED vom Dezember 1965 bewahren folgende erregte Intervention Walter Ulbrichts: „Um diese einzige Frage geht es: Sind wir der Meinung, daß ein paar Künstler und Schriftsteller, daß die schreiben können, was sie wollen, *und sie bestimmen die ganze Entwicklung der Gesellschaft* (…)?" (G. Agde [Hrsg.], *Kahlschlag. Das 11. Plenum des ZK der SED, 1965. Studien und Dokumente*, Berlin 2000[2], 21 [meine Hervorhebung]). Aus der heutigen Perspektive kostet es bereits wieder einige Mühe sich vorzustellen, daß eine Staatsführung einem Buch wie Werner Bräunigs *Rummelplatz*, auf das sich Ulbricht neben anderen in seiner Äußerung bezog, zutrauen konnte, einer ganzen Gesellschaft die Entwicklung vorzugeben (ein Reflex der stalinschen Auffassung vom Schriftsteller als „Ingenieur der Seele"). Diese ängstliche Scheu vor dem geschriebenen Wort begründete einerseits eine banale repressive Politik, andererseits aber – und dies ist im Grunde aussagekräftiger – eine erhebliche politisch-administrative Anstrengung, lite-

ke benannte soziokulturelle Regel, derzufolge politische Aktion und Literatur getrennten sozialen Sphären angehörten, ließ gewisse Ausnahmen zu, die im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen über die im Titel angesprochenen „Entwicklungslinien" stehen sollen. Diese Entwicklungslinien zeigen in gewisser Weise eine progressive Tendenz, d. h. die politische Bedeutung des geschriebenen Worts und damit unter Umständen seine subversive Potenz nahmen offenbar im Laufe der Jahrhunderte, die wir zum griechisch-römischen Altertum zusammenfassen, aufs Ganze gesehen zu (womit natürlich keine triviale Linearität postuliert werden soll). Die Entwicklung betrifft nur einzelne Sektoren und sie ist keineswegs dominanter Natur – d. h. die Beharrungskräfte waren insgesamt weit stärker –, aber sie verdient, registriert zu werden.

2. Biblia, libelli *(und Verwandtes) mit politischem Inhalt*

An den Anfang sei eine Passage aus dem achten Buch von Herodots Historien (VIII 22) gestellt. Der Historiker berichtet dort, daß – während die Kontingente der hellenischen Alliierten Kap Artemision (480 v. Chr.) räumten – Themistokles Spezialkommandos zu den dort befindlichen Trinkwasserstellen mit dem Auftrag beorderte, eine Botschaft in die Felswände zu ritzen. Den Text teilt Herodot mit: „Ioner, ihr tut nicht recht, daß ihr gegen eure Väter in den Krieg zieht und das Land der Hellenen in Knechtschaft bringt. Am besten, ihr schlagt euch zu uns. Könnt ihr das aber nicht, so beteiligt euch wenigstens nicht mehr am Kampf und bittet auch die Karer, dasselbe zu tun. Ist euch das eine und das andere unmöglich, ist das Joch, das auf euch liegt, zu schwer, und könnt ihr nicht zu uns abfallen, so kämpft wie Feiglinge, wenn es zur Schlacht kommt. Vergeßt nicht, daß ihr unseres Stammes seid und daß unsere Feindschaft zu den Barbaren zuerst von euch entsprungen ist"[34].

rarische Produktionsprozesse möglichst bis in die einzelne Formulierung mitzubestimmen; vgl. etwa für die DDR: H. WICHNER - H. WIESNER (Hrsgg.), *„Literaturentwicklungsprozesse". Die Zensur der Literatur in der DDR*, Frankfurt a. M. 1993. (Dies ist nur ein willkürlich gewähltes Beispiel; in anderen Milieus und Kulturräumen der Neuzeit und Moderne finden sich vergleichbare Empfindlichkeiten, wenn auch die angesprochene obsessive Haltung gegenüber Literatur in den sozialistischen Staaten einen Höhepunkt erreichte; zu anderen Milieus vgl. etwa EICH, *Politische*..., 93-127). Antike Historiker, mit ihrer Begeisterung für originelle Sentenzen, hätten es wohl kaum versäumt, ihre Leser zu unterrichten, wenn ein antiker Machthaber seiner Sorge angesichts der „gesellschaftsbestimmenden" Wirkung eines Buches so drastisch wie in dem genannten modernen Beispiel Ausdruck gegeben hätte. Doch angesichts der weitgehenden politischen Neutralisierung von Literatur im ästhetisch/pädagogischen Lesemilieu antiker Gesellschaften hätte eine solche Äußerung einen realitätsfernen Klang gehabt.

[34] Übersetzung H. Stein.

Dies war zweifellos ein Text mit einem subversiven Inhalt, der „Auflösung" in die Reihen eines gegnerischen politischen Gebildes tragen sollte. Es handelt sich wohl um das früheste überlieferte Beispiel für einen Text dieses Typs. Er ist in mehrfacher Hinsicht charakteristisch. Ich greife zwei Aspekte heraus, die eng miteinander verbunden sind. Erstens: Der Autor wandte sich klar ersichtlich aus dem Grund schriftlich an die Adressaten – die Ioner des gegnerischen Heeres –, weil er sie aufgrund der gegebenen Situation *nicht unmittelbar ansprechen konnte*. Zweitens hat der Text, bedingt durch diese Konstellation, die Form einer Rede oder eines Redeabschnitts. Man stelle sich beispielsweise vor, der Abschnitt, der mit ἄνδρες Ἴωνες, οὐ ποιέετε δίκαια beginnt, wäre ausschließlich auf einem Papyrus ohne den Kontext überliefert: Höchstwahrscheinlich hätte ihn der Editor für den Beginn einer Rede gehalten.

Die zitierte Nachricht Herodots (VIII 22) steht am Beginn einer langen Reihe ähnlicher Berichte in der antiken Literatur bis hin zur Spätantike. Ein äußerlicher Unterschied ist allerdings, daß diese Art von Subversion oder auch Kritik (*„ihr tut nicht recht..."*) in der Regel nicht mit eingeritzten Botschaften, sondern mit einzelnen Papyrusblättern oder kleinen Rollen (*biblidia*, *libelli* u.ä.) in Verbindung gebracht wird, die entweder heimlich verteilt oder zum Beispiel an Mauern öffentlich angebracht wurden. Die politischen Akteure verwendeten diesen Weg nahezu ausnahmslos dann, wenn sie daran gehindert waren, ihre Adressaten öffentlich anzusprechen.

Als ein weiteres Beispiel[35] sei hier nur auf eine von Nikolaos Damascenus mitgeteilte Episode[36] aus dem römischen Bürgerkrieg hingewiesen: Octavian habe, heißt es dort, einige besonders wagemutige Anhänger (44 v. Chr.) aufgefordert, Soldaten im Lager des Antonius zum Übertritt auf seine, Octavians, Seite zu ermutigen. Wenn sie den vorbereiteten Text, in dem die anticäsarische Politik des Konsuls kritisiert wurde, nicht vorlesen könnten, so sollten sie heimlich *biblia*[37] im Lager ausstreuen, damit die Soldaten diese Texte lesen könnten. Auch hier handelte es sich – wie bei Herodot VIII 22 – eigentlich um ein Redemanuskript, das lediglich aufgrund der äußeren Umstände nicht vorgetragen werden konnte. Die Texte solcher „Flugschriften" waren, aufgrund der genannten äußeren Konstellation, regelmäßig sehr stark situationsgebunden und ausgesprochen „pragmatisch"; z. B. wurden zum Überlaufen bereiten Soldaten quantifizierte Solderhöhungen in Aussicht gestellt.

[35] Eine ausführliche Dokumentation für die späte Republik und die Kaiserzeit bei EICH, *Politische...*, 268-293.

[36] *FGrHist* 90 F 130,139.

[37] Vgl. Appian, *civ.* III 123.

Auf der anderen Seite wird, soweit ich sehe, in antiken Texten nie davon berichtet, daß *biblia* oder *libelli* zu allgemeinen politischen Themen, beispielsweise über Ausbeutung, Unterdrückung oder die Ungerechtigkeit einer politischen Ordnung, verteilt oder in anderer Form zugänglich gemacht wurden. In Einzelfällen mag eine solche Verbreitung von subversiven βιβλία zwar vorgekommen sein (man könnte etwa an das antidemokratische Pamphlet des sog. „Alten Oligarchen" im Athen des ausgehenden 5. Jh. denken), aber für berichtenswert hielten antike Schriftsteller solche Ereignisse, wenn es sie denn gegeben hat, offenbar nicht. Dies steht in massivem Gegensatz zu der ausgeprägten Neigung, über triviale *libelli* o. ä. des zuvor genannten Typs zu berichten. Da dieser Befund diachron, über Jahrhunderte erstreckt, vorliegt, kann er kaum anders denn als Ausdruck einer tief eingeprägten soziokulturellen Gewichtung interpretiert werden.

In der Spätantike, oder genauer: seit dem dritten Jahrhundert, zeichnet sich eine gewisse Veränderung ab. Ammianus Marcellinus referiert im 20. Buch seiner Historien[38] einen Vorfall aus dem vierten Jahrhundert der (nur) in einiger Hinsicht an den oben zitierten Bericht des Nikolaos erinnert: Constantius II. habe 360 n. Chr. dem Caesar Iulian die Überstellung mehrerer Auxiliarkontingente aus Gallien an die persische Front befohlen. Als die betroffenen Soldaten bei Paris zusammengezogen worden waren, sei bei einer Kohorte – den Petulanten – ein anonymer *libellus* ausgelegt worden, in dem darin erinnert wurde, daß den gallischen *auxiliarii* bei der Anwerbung ein heimatnaher Einsatz zugesagt worden sei. Vieles entspricht hier bekanntem Muster: Eine offene Ansprache war aufgrund des subversiven Charakters des Begehrens nicht möglich, der Inhalt des Texts war stark situationsverhaftet. Andere Momente jedoch sind gegenüber den von früheren Autoren berichteten Begebenheiten neuartig: Zumindest der Darstellung Ammians zufolge waren nicht hochrangige Politiker, sondern wohl einfache Auxiliarsoldaten oder vielleicht Offiziere die Verfasser des Texts. In den mir bekannten „vor-spätantiken" Erzählungen, in denen von der Verteilung von *biblia / libelli* oder in ähnlicher Weise verbreiteten Nachrichten die Rede ist, werden die Texte fast ausnahmslos[39] von hochrangigen Führungsfiguren (wie oben Themistokles oder Octavian) unter die Leser gebracht. In der Schilderung

[38] XX 4,9ff.

[39] Eine Ausnahme bietet die Schilderung Tacitus, *ann*. IV 27, derzufolge der ehemalige *miles praetorianus* T. Curtisius 24 n. Chr. in Apulien unter anderem auch mit ausgelegten *libelli* (*positis libellis*) zu einem Sklavenaufstand aufgerufen haben soll. Dies ist ein hochinteressanter Vorgang, über den wir gerne mehr wüßten; in der antiken Überlieferung steht er allerdings recht isoliert da. Daß Curtisius *libelli* verwendete, ist wohl damit zu erklären, daß er allein auf sich gestellt war. Bei größeren Aufständen mit etablierter Führungsstruktur hören wir nicht von *libelli*, sondern direkter Kontaktaufnahme (Marius griff 88/87 v. Chr. natürlich auf seine *praecones* zurück: Plut. *Mar*. 41,3).

von Ammian kommt die Initiative gewissermaßen von unten: Die Soldaten protestieren gegen ein angeblich absprachewidriges Verhalten der Reichsleitung. Sie melden sich in der ersten Person zu Wort: *Nos quidem ad orbis terrarum extrema ut noxii pellimur et damnati* (in früheren *biblia / libelli* dieses Typs[40] dominiert die zweite Person, die Form der Anrede). Auch inhaltlich ist damit eine deutliche Veränderung gegenüber der Mitteilungstypologie vor-spätantiker Pamphlete gegeben: Solange die Kommunikationsrichtung einseitig von oben nach unten verlief, beschränkten sich die Verlautbarungen in aller Regel auf einfache Aufforderungen zum Seitenwechsel innerhalb eines bewaffneten Konfliktes, verbunden mit Appellen (an patriotische oder klienteläre Loyalität) oder Anreizen (Solderhöhungen). Die petulantischen Auxiliare jedoch, die sich „von unten nach oben" wandten, pochten auf ein ihnen – jedenfalls nach ihrer Auffassung – zustehendes politisches Recht und gaben zudem eine Begründung für ihren Anspruch, indem sie sich auf eine von der militärischen Leitung gegebene Zusage beriefen. Obwohl der Argumentationsstil situationsverhaftet bleibt und das Argument situationsabhängig einen trivialen Charakter hat, markiert dieses Verhalten doch eine substantielle Veränderung im kommunikativen Agieren: Es sind Soldaten und damit Untertanen, die gegenüber ihren Kommandeuren schriftlich ihre Einsprüche formulieren (während in früheren Darstellungen die Manipulation „von oben nach unten" charakteristisch war). Die Nachricht Ammians ist in ihren charakteristischen Eigenheiten eher isoliert, aber sie fügt sich doch in eine Reihe weiterer Indizien, die auf grundsätzlichere Veränderungen hinweisen. Einigen dieser Indizien möchte ich hier noch nachgehen; im Anschluß soll zunächst ein vorwiegend epigraphisch dokumentierter Befund skizziert und eingeordnet werden.

3. *Inschriftliche und andere Indikatoren für eine veränderte Einstellung der Bevölkerung bezüglich des Verfassens von Texten*

Inschriften sind aufgrund ihrer aufwendigen Herstellung und ihres relativ kostspieligen Materials *par exellence* ein elitäres Kommunikationsmittel. Jahrhunderte hindurch dienten Inschriften daher vor allem den Repräsentationsbedürfnissen der gesellschaftlichen Eliten. Aber auch bei dieser Textgattung läßt sich mit fortschreitender Zeit – mit Richtung auf die Spätantike – eine partielle Veränderung erkennen. Dies zeigt sich im besonderen bei Petitionen römischer Untertanen, in denen die soeben an dem Beispiel des anonymen *libellus* der Petulanten illustrierte neuartige Einstellung in dem

[40] Sc. der politischen Botschaft, die nur situationsbedingt schriftlich formuliert wird.

Umgang mit selbstverfaßten Texten deutlicher hervortritt: Seit dem dritten Jahrhundert n. Chr. läßt sich vermehrt beobachten, daß „ganz normale Untertanen" in Petitionen, die sie bei Reichsorganen einreichten, selbstbewußt Rechte einforderten und auch unmißverständliche Kritik im Falle des Versagens der Zentralorgane übten. Diese Texte wurden zum Teil epigraphisch publiziert und dokumentierten gegenüber den Lesern die selbst- und rechtsbewußte Haltung der Petenten. Als Beispiel sei hier die berühmte Petition der κωμῆται von Skaptopara (im heutigen Bulgarien) angeführt[41]. Die Bauern sprachen den Kaiser (Gordian III, 235 n. Chr.) im Exordium unter anderem mit diesen Worten an: „Daß in Deinen äußerst glücklichen und ewig währenden Zeiten die Dörfer bewohnt und gefördert – und nicht etwa (von ihren Bewohnern) verlassen – werden, hast Du schon häufig reskribiert: Dies ist ja für das Überleben der Menschen, aber auch für Deine heilige Kasse von großem Interesse".

Dies ist kein apokryphes Pamphlet sondern eine epigraphisch publizierte Petition, so daß mit offener und scharfer Kritik nicht zu rechnen ist. Aber der Tonfall ist durchaus selbstbewußt und fordernd. Die κωμῆται machen den Kaiser beispielsweise darauf aufmerksam, daß eine faire Politik gegenüber den Bauern unter anderem auch für die Einnahmesituation der kaiserlichen Kassen förderlich ist – eine kaum verhüllte Drohung mit ἀναχώρησις. Sie beziehen sich ausdrücklich herausfordernd auf die Proklamationen der kaiserlichen Zentrale. Und sie geben sich fast schon ironisch: Das ἐν τοῖς εὐτυχεστάτοις ... σοῦ καιροῖς (*in felicissimis temporibus tuis*) der Anrede spiegelt unmißverständlich den prahlerischen Jargon kaiserlicher Verlautbarungen wider und verbindet damit die implizite Aufforderung, diesen Verheißungen auf allgemeines Glück praktische Politik folgen zu lassen. Dieser Tonfall findet in epigraphischen Publikationen des dritten Jahrhunderts manche Parallelen[42]. Peter Herrmann[43] verzeichnet allein für den lydisch-phrygischen Raum sieben Beispiele für das ausgehende 2. und 3. Jahrhundert; sie zeigen durchweg ähnliche inhaltliche Charakteristika. Für die vorhergehenden Jahrhunderte sind Eingaben dieses Typs meines Wissens nicht annähernd in dieser Dichte belegt. Eventuell wird man einen spezifischen *„epigraphic habit"* vermuten, der zur Überrepräsentation des skizzierten Formulierungsverhaltens geführt haben könnte, eine Möglichkeit, die naturge-

[41] *CIL* III 12336; *SIG*³ 888; *FIRA* I 106; *IG Bulg.* IV 2236; T. HAUKEN, *Petition and response. An epigraphic study of petitions to Roman emperors*, Bergen 1998, 83ff., Nr. 5.

[42] Der Anm. 41 zitierte Band Haukens versammelt die wichtigsten Beispiele. S. auch P. HERRMANN, *Hilferufe aus römischen Provinzen. Ein Aspekt der Krise des römischen Reiches im 3. Jhdt. n. Chr.*, Göttingen 1990.

[43] *Ergebnisse einer Reise in Nordostlykien*, Wien 1962, 27.

mäß nie völlig auszuschließen ist. Immerhin paßt die Erscheinung – selbstbewußte Verwendung der Schriftform durch Untertanen, die nicht den Eliten angehörten – zu der oben anhand des Pamphlets der Petulanten gemachten Beobachtung. Parallelen finden sich zudem in der papyrologischen Überlieferung.

Petitionen, die nur auf Papyrus überliefert sind, sind zwar keine Belege für publizierte Texte, allerdings können papyrologische *libelli* zumindest potentiell als Vorlage für inschriftliche Publikationen gedient haben. Insofern, und natürlich aufgrund der inhaltlichen und funktionalen Nähe, berühren sie sich mit dem angesprochenen Phänomenkreis. Verwiesen sei etwa auf den *Papyrus Euphratensis I,* eine Petition der kaiserlichen Kome *Beth Phouraia* in Syrien an Iulius Priscus (28.8.245 n. Chr.), den Bruder des Kaisers Philippus Arabs: Die Bauern, die, wie sie spitz vermerken, acht Monate für eine Anhörung in Antiochia antichambriert hatten, hatten in der Zwischenzeit ein Stück Land an ihre Prozeßkonkurrenten verloren. Sie weisen den Gouverneur[44] nun darauf hin, daß ihnen aufgrund der Rechtslage eine *restitutio in integrum* zustehe und beziehen sich ausdrücklich auf die einschlägigen kaiserlichen Anordnungen, nicht ohne süffisant auf die „hervorragenden Rechtskenntnisse" von Priscus anzuspielen, dem damit einerseits unterstellt wird, die einschlägigen Passagen natürlich parat zu haben, dem aber doch andererseits ein wenig auf die Sprünge geholfen wird. Schließlich fordern die Petenten noch einmal ausdrücklich die Anwendung des geltenden Rechts, „damit wir (sc. wirklich) Grund haben[45], Deiner Majestät (Tyche) unseren umfassenden Dank abzustatten (Z.16f.)"[46]. Auch hier ist der Tonfall fordernd und selbstbewußt, partiell sogar ironisch. Ari Z. Bryen hat jüngst an Papyri (vorwiegend des 3. und 4. Jhs.), in denen Anzeigen von Gewaltdelikten überliefert sind, Beobachtungen gemacht, die den soeben skizzierten ganz ähnlich sind[47]: Die Untertanen erheben in diesen Texten, unabhängig von Status- und Hierarchiekategorien, nachdrücklich Anspruch auf die staatliche Unterstützung bei der Durchsetzung ihnen zuerkannter Rechte, namentlich ihres Rechts auf körperliche Unversehrtheit[48].

[44] Zu seiner Stellung P. EICH, *Zur Metamorphose des politischen Systems in der römischen Kaiserzeit. Die Entstehung einer `personalen Bürokratie´ im langen dritten Jahrhundert*, Berlin 2005, 130f.

[45] Auch dies ist eine recht gewagt Spitze. Gedankt wurde den Majestäten ja viel und bei jeder Gelegenheit. Die Bauern wünschten sich jedoch, der *rector Orientis* möchte so entscheiden, daß für ihren Dank dann auch tatsächlich ein Grund vorläge.

[46] D. FEISSEL - J. GASCOU, *Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate (IIIe siècle après J.-C.)*, "JS" (1995), 68-119 (vgl. DIESS., *Documents d'archives romains inédits du Moyen Euphrate (IIIe siècle après J. Chr.)*, "CRAI" (1989), 535ff., Text: 547).

[47] *Visibility and violence in petitions from Roman Egypt*, "GRBS" 48 (2008), 181-200.

[48] S. besonders die zusammenfassenden Bemerkungen *ibid.*, 200.

Sowohl die epigraphisch als auch die papyrologisch überlieferten Eingaben gestatten dieselbe, wichtige Beobachtung: Die römischen Untertanen begannen verstärkt seit dem dritten Jahrhundert – in der Regel wohl unterstützt durch einen professionellen Rechtsbeistand –, selbständig Texte zu verfassen, in denen sie unabhängig von ihrem Status jeweils als ein „Ich", eine selbstbewußte Person (oder auch als „Wir"), Rechte und Ansprüche gegenüber dem Staat einforderten.

In der Erforschung der Alphabetisierung moderner Gesellschaften[49] ist der Schritt zum selbständigen Formulieren als eine historische Zäsur von zentraler Bedeutung erkannt worden. Die bloße Verbreitung von Lesefähigkeiten oder auch einfacher aktiver Schriftanwendungen – etwa der Fähigkeit, mit dem eigenen Namen unterzeichnen zu können – ist demnach nicht unbedingt geeignet, strukturbildende Effekte nach sich zu ziehen. Die Fähigkeit, eine Behördenproklamation zu lesen oder ein Lied vom Blatt mitzusingen, läßt die Masse der Bevölkerung kaum aus der Rolle passiver Adressaten hervortreten. Erst die verbreitete Erlernung des *aktiven schriftlichen Formulierens*, also nicht des bloßen Schreibens als Technik, zieht massive Veränderungen in der kommunikativen Struktur der Gesellschaft nach sich. Der eigenständig formulierte Text verweist auf ein „Ich" bzw. „maskiert ein ‚Ich'", wie es François Furet und Mona Ozouf ausdrücken, während die bloße Fähigkeit, als Teil des Massenpublikums zu rezipieren[50], auf ein unpersönliches „Man" verweist[51]. Die Individualisierung der Formulierungstechnik als eine Erscheinung mit gesellschaftlicher Breitenwirkung läßt sich, vermehrt seit dem 18. Jahrhundert, unter anderem an Phänomenen wie den Leserzuschriften[52] oder eben auch Petitionen ablesen, die, wie die berühmten *cahiers des doléances*, unmittelbar politischen Charakter haben konnten.

Hier gibt es also gewisse Parallelen zu Entwicklungen, die sich seit der beginnenden Spätantike im Mittelmeerraum beobachten lassen. Es soll da-

[49] Zu dem breiten Spektrum antiker Typologien des Schriftgebrauchs vgl. nur A.K. BOWMAN - G. WOLF, *Literacy and power in the Ancient World*, in DIESS. (Hrsgg.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, 1-16.

[50] Genau diese Beschränkung auf passive Massenrezeption (außerhalb eines kleinen elitären Kreises) hat J.-M. RODDAZ, *Auguste et la transmission du message idéologique*, in A. BRESSON u. a. (Hrsgg.), *L'écriture publique*, Bordeaux 2005, 35-43, als charakteristisch für die augusteische Zeit herausgearbeitet. In dieser Epoche waren die Tage noch fern, in denen Delegationen aus abgelegenen Bauerngemeinden die Kaiser mit feiner Ironie an die Verheißungen der prahlerisch verkündeten *felicitas temporum* erinnerten.

[51] *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, I, Paris 1977, 355: „Tout change, à partir du moment où tout le monde doit savoir lire et écrire. (...). L'écriture masque un `je´, et non plus un `il´, la lecture découvre un contenu, et plus seulement une remémorisation."

[52] Manche Zeitschriften wurden in der Glanzzeit der Aufklärung nur durch Leserzuschriften gefüllt: EICH, *Politische*..., 95f., Anm. 8.

mit keine absolute oder auch nur sehr starke Analogie postuliert werden. Doch von einer gewissen Parallelität der Tendenzen läßt sich wohl doch sprechen, auch wenn die angesprochenen spätantiken Entwicklungen bekanntlich nicht so weit reichten, daß die Untertanen kontinuierlich *cahiers des doléance*s eingaben. Offenkundig hatten sich in der Untertanenschaft selbstbewußte Milieus herausgebildet, in denen das offensive Eintreten für eigene Rechte gegenüber den Autoritäten zu einer normalen Praxis geworden war. Dieser Habitus war nicht nur in bildungsnahen, „bürgerlichen" Milieus der Provinzialbevölkerungen anzutreffen, denn zu einer solchen Charakterisierung passen die κωμῆται oder Domaniallandpächter, die in der epigraphischen Überlieferung der Petitionen eine so herausgehobene Rolle spielen, doch wohl nicht. Wichtig dürfte wohl vor allem der durch die jeweilige Position bedingte Kontakt mit Schriftpraktiken gewesen sein, der bei den Domaniallandpächtern wohl in ihrem Verkehr mit prokuratorischen oder deren subalternen Dienststellen gegeben war bzw. in Ägypten mit der relativ hohen Verwaltungsdichte erklärt werden kann (auch das innermilitärische[53] Verwaltungshandeln war stark verschriftet[54]).

Die angesprochene Antizipation bestimmter Erscheinungen der Aufklärungsepoche in der Spätantike geht im übrigen noch um einiges weiter. Ein typisches Element war die zunehmend habituell werdende Neigung der Kaiser, in umfangreichen edizierten Texten zu öffentlichen Streitfragen Stellung zu nehmen[55]. Zu diesen kaiserlichen Stellungnahmen rechnen auch publizierte inhaltliche Abrechnungen und argumentative Auseinandersetzungen mit Büchern. In Verlautbarungen Justinians, unter dem diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreichte, finden sich umfassende Zitate aus zurückgewiesenen oder verurteilten Büchern, beispielsweise in einem 543 n. Chr. veröffentlichten Edikt[56] über die Nicht-Orthodoxie von Origines' Περὶ ἀρχῶν vierundzwanzig Belegstellen und deren Zurückweisung. Solche ausführlichen

[53] Ein frühes Beispiel einer selbstbewußt auftrumpfenden (aber nicht publizierten) Petition, das Tacitus (*ann*. XI 20,3) berichtet, stammt wohl nicht zufällig aus militärischem Milieu: Die Soldaten, die, in ihren Augen zu Unrecht, von ihrem Befehlshaber Curtius Rufus längerfristig zu Minenbauarbeiten abkommandiert worden waren, sollen Claudius aufgefordert haben, seinen *legati Augusti* schon beim Abmarsch zum Heer Triumphalinsignien zu verleihen, damit diese sich nicht auf Kosten ihrer Soldaten zu profilieren versuchten.

[54] K. STAUNER, *Das offizielle Schriftwesen des römischen Heeres von Augustus bis Gallienus (27 v. Chr. - 268 n. Chr.). Eine Untersuchung zu Struktur, Funktion und Bedeutung der offiziellen militärischen Verwaltungsdokumentation und zu deren Schreibern*, Bonn 2004 und demnächst (2009) A. EICH (Hrsg.), *Die römische kaiserzeitliche Armee und ihre Verwaltung* (Historia Einzelschriften).

[55] Vgl. ausführlich A. EICH - P. EICH, *Thesen zur Genese des Verlautbarungsstils der spätantiken kaiserlichen Zentrale*, "Tyche" 19 (2004), 75-104.

[56] Sog. *Epistula ad Menam*, ed. E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecomenicorum*, III, 206,26 - 213,10.

kaiserlichen Refutationen von Lehrmeinungen sind ein typisch spätantikes Phänomen, zum ersten Mal greifbar mit den konstantinischen Angriffen auf Arius[57]. Diese Angriffe von Regierungsseite zeigen allerdings auch, daß die spätantiken Kaiser in heterodoxen Schriftstellern ein subversives Potential erblickten (und darüber hinaus, daß sich schriftlich artikulierte *und* politisch relevante „Heterodoxie" als ein soziales Phänomen mittlerweile herausgebildet hatte). In diesen Komplex gehört nun wiederum, daß Autoren kaiserliche Stellungnahmen nicht einfach hingehen ließen, sondern die – zweifellos als endgültig gemeinten – Auffassungen der Krone nun ihrerseits mit Argumenten, als handele es sich um ein Disputationsangebot, angingen. Hier sei nur ein Beispiel[58] aus der Zeit erwähnt, in der diese Entwicklung ihren Höhepunkt erreichte. Nachdem Justinian 543 oder 544 in einem Edikt die Schriften dreier Autoren, Theodorus von Mopsuestia, Theodoretos von Kyrrhos und Ibas von Edessa, für unorthodox erklärt hatte, erschien in kurzer Folge eine Reihe von Pamphleten, die die Orthodoxie dieser Autoren verteidigte. 550 publizierte der Bischof Facundus von Hermiane (Byzacena) schließlich seine zwölfbändige wissenschaftliche Widerlegung der justinianischen Position und schloß in diese *Defensio* zugleich eine umfassende Behandlung des Verhältnisses von Staat und Kirche mit ein[59].

Um sich vor Augen zu stellen, welche Veränderungen in sechs Jahrhunderten kaiserzeitlicher Geschichte eingetreten waren, sollte man sich in die augusteische Zeit zurückversetzen, um ein gedankliches Experiment anzustellen: Man stelle sich vor, wichtige edizierte Verlautbarungen, bspw. die Grundsatzentscheidungen vom Januar 27, wären nach ihrer Publikation von Pamphletisten in der Provinz einer publizistischen Diskussion unterzogen worden, sie wären etwa – wie durch Facundus mit Justinians Edikt verfahren wird – zwar als beachtenswert gewürdigt[60], anschließend aber als inhaltlich mangelhaft verworfen worden. Was für die augusteische Zeit wie eine Karikatur wirkt, war in justinianischer Zeit Alltag.

4. *Die frühchristlichen Texte als – subversive – Ausnahmeerscheinung*

Gegen die soeben vorgebrachten Argumente läßt sich natürlich einwenden, daß der Disput zwischen den Gegnern und Befürwortern des justinia-

[57] Sozom., *HE* I 21,4.

[58] Weitere Beispiele bei EICH, *Zu einigen*...

[59] Vgl. EICH, *Zu einigen*..., 419f., mit den wichtigsten Stellen. Ausführliche Dokumentation bei: A. FRAÏSSE-BÉTOULIÈRES, *Facundus d'Hermiane. Défense des Trois Chapitres (À Justinien)*, I, Paris 2002, 9-138.

[60] Vgl. *Defensio* I 1f.

nischen Drei-Kapitel-Edikts in erster Linie lediglich theologischer Natur war, wenn auch die von Facundus behandelte Frage der Abgrenzung von staatlicher und kirchlicher Sphäre in die Politik hineinreicht. Prinzipiell ist die Beobachtung jedenfalls zutreffend, daß der spätantike Habitus, kontroverse Themen mittels publizierter Texte in die Gesellschaft hinauszutragen, vordringlich (aber nicht ausschließlich) theologische Themen betraf. Diese Beobachtung gibt Anlaß, zuletzt einen Blick auf jene Texte zu werfen, die sich in höherem Maße subversiv gegenüber etablierten Machtverhältnissen verhielten als irgendeine andere Textgruppe der Antike, nämlich die Bücher der frühchristlichen Kirche.

In einer dicht belegten Studie hat Harry Gamble zuletzt noch einmal hervorgehoben, daß das Christentum als religiöse Bewegung „von Beginn an tief in einer Buchkultur verankert war"[61]. Schon dies stellt in der Kultur der klassischen Religionen eine Besonderheit dar[62]. Doch die Neuartigkeit der frühchristlichen Publikationskultur reicht viel weiter: Die Autoren setzten sich überwiegend über „klassische" Stilideale[63] rigoros hinweg und praktizierten einen auf ihrem persönlichen Wahrhaftigkeitssanspruch[64] ruhenden Verkündigungs- und Predigtstil. Diese schon stilistisch revolutionären „Botschaftstexte" fanden während der zweiten Hälfte des ersten Jh. rasch Verbreitung in der östlichen Mittelmeerwelt und bis Italien[65]. Wie revolutionär der Inhalt dieser Texte war, ist Gegenstand von Disputen. Beispielsweise ist es in der gegenwärtigen Forschung weitgehend Konsens, daß die Texte

[61] "(…) from the beginning (…) deeply invested in books": Literacy, liturgy, and the shaping of the New Testament canon, in: C. HORTON (Hrsg.), *The Earliest Gospels*, London u.a. 2004, 27. S. auch C.H. ROBERTS, *Books in the Graeco-Roman world and in the New Testament*, in P.R. ACKROYD u. a. (Hrsgg.), *The Cambridge History of the Bible*, I, *From the Beginnings to Jerome,* Cambridge u. a. 1970, 48-66.

[62] Die jüdische Religion ist natürlich ebenfalls „in einer Buchkultur verankert" (vgl. bspw. die expliziten Ausführungen bei Flavius Josephus, *Contra Apionem* 1,1ff.). Die heiligen Bücher des Judentums bilden allerdings das Legitimitätsfundament einer etablierten Ordnung und gehören daher nicht zu dem hier behandelten Thema der „Subversion".

[63] Da jeder, der in den hellenistischen Schulen schriftlichen Ausdruck lernte, mit Stilmitteln wie Redefiguren, Periodenbau etc. in Berührung kam, sind natürlich auch die frühchristlichen Texte (in unterschiedlichem Maß) nicht frei von diesen Erscheinungen. Doch der prinzipielle Unterschied ist von antiken Lesern immer empfunden worden. Vgl. nur die Ausführungen E. NORDENs, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v.Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Darmstadt 1983 (= Leipzig u. a. 1909^2), II, 452-460 („Die prinzipiellen Gegensätze zwischen hellenischer und christlicher Literatur").

[64] Dieser persönliche Wahrhaftigkeitsanspruch der einzelnen, ohne wirksame Koordination arbeitenden Autoren führte zu einer Reihe von Widersprüchen innerhalb der frühchristlichen Literatur, die den Folgegenerationen unter dem Druck „heidnischer" Polemik zu schaffen machten. Auch unter diesen Vorzeichen entwickelte sich eine Protoform publizistischer Kultur. Vgl. etwa H. MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien*, Tübingen 1971.

[65] Vgl. nur M. HENGEL, *The four gospels and the one gospel of Jesus Christ*, in C. HORTON (Hrsg.), *The Earliest Gospels*, London u.a. 2004, 13-26, 23-26 (mit Literatur).

des NT ein eher sozialkonservatives Bild von der Sklaverei oder den Geschlechterverhältnissen vermittelten[66]. Nun ist das sicherlich insofern richtig, als die etablierten Rollenverständnisse außerhalb der sich herausbildenden Gemeinden nicht infragegestellt wurden. Innerhalb der Gemeinden galten diese jedoch als aufgehoben, entsprechend der programmatischen Formulierung des Galaterbriefes: *Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus neque liber: non est masculus neque femina: Omnis enim vos unum estis in Christo Iesu* (*Gal.* 3,28)[67]. Man könnte von einer Haltung des aktiven Ignorierens der (imperialen) Umwelt sprechen, die sich etwa schon in der Aufforderung Jesu spiegelt, dem Kaiser „sein Geld" zurückzugeben, weil es ihm ja schließlich gehöre[68]. Sie findet ebenso in der paulinischen Weisung Ausdruck, sich nicht darum zu kümmern, ob man in der Welt außerhalb der Gemeinschaft in Christus die Bezeichnung „Sklave" trage[69]. Diese Aufforderung wird im Anschluß auf alle Erscheinungen der „bürgerlichen" und schließlich der physischen Welt ausgedehnt[70]. In ähnlichen Formeln wird die sichtbare Welt im Jacobusbrief (nicht etwa als böse, sondern) als vollkommen irrelevant gezeichnet (4,14). Dies ist zwar nicht im engeren Sinn „Kritik", aber doch eine radikale Art und Weise, einem politisch-gesellschaftlichen System in artikulierter Form Mißachtung zu demonstrieren. Auch die bekannten Aufrufe zu Gehorsam und Loyalität gewinnen erst vor diesem Hintergrund ihren spezifischen Sinn.

Wie man die Akzente nun im einzelnen setzen mag, so bleibt doch als eine Besonderheit, daß die frühen christlichen Autoren diese und andere weittragenden Fragen aufgrund persönlicher oder von Gott gewährter Autonomie zu beantworten beanspruchten, ohne dabei Rücksicht auf politische oder andere Vorgaben zu nehmen. In diesem Zusammenhang ist ein weiteres Moment von zentraler Bedeutung hervorzuheben: Die Evangelien oder apostolischen Briefe waren offenkundig keine literarischen Elaborate, die in

[66] Vgl. bspw. C. KÄHLER, *Sklaverei, II: Neues Testament*, in *Theologische Realenzyklopädie*, XXXI, Berlin u.a. 2000, 373-377; R. KLEIN, *Die frühe Kirche und die Sklaverei*, "RQA" 80 (1985), 259-283 (= Roma versa per aevum. *Ausgewählte Schriften zur heidnischen und christlichen Spätantike*, Hildesheim u.a. 1999, 322-355). Zu den Geschlechterverhältnissen s. die folgende Anmerkung und die in dem genannten Beitrag zusammengestellte Literatur.

[67] Zur praktischen Umsetzung des Gebots siehe etwa A.C. CLARKE, *Jew and Greek, slave and free, male and female: Pauls's theology of ethnic, social and gender inclusiveness in Romans 16*, in P. OAKES, *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle (Cumbria) 2002, 103-125 (mit Auseinandersetzungen mit der älteren Literatur).

[68] *Matth*. 22,21.

[69] *1 Cor.* 7,21-23; B.W. WINTER, *St. Paul as a critic of Roman slavery in 1 Corinthians 7,29-31*, in K.E. BROWER - M.W. ELLIOT (Hrsgg.), *Eschatology in Bible and Theology: Evangelical Essays at the Dawn of a New Millenium*, Downers Grove 1997, 339-354.

[70] *1 Cor.* 7,25-40.

einer philosophischen Atmosphäre *honesta voluptas* erzeugen sollten. Sie beanspruchten, verbindliche Regeln zu setzen. Von Beginn an waren die christlichen Texte darüber hinaus in institutionelle Strukturen eingebunden, die auf *praktische Umsetzung und Organisation drängten*. Eines der frühen Beispiele ist das sog. „Apostelkonzil" (48/50 n. Chr.?), das über Zugangsmodalitäten zu der neuen Bewegung entschied und, jedenfalls der Schilderung *Act.* 15,19-29 zufolge (vgl. aber *Gal.* 2,1-10), *ein Dekret verabschiedete*, in dem diese Modalitäten verbindlich festgelegt waren. Von Anfang an zeigt sich hier eine Tendenz, eine Art Gegengesellschaft mit eigener Regelungsautonomie zu organisieren[71]. Große Teile der neutestamentlichen Briefliteratur dienen in der einen oder anderen Form organisatorischen Zwecken in weiterem Sinn (Fragen der Zugehörigkeit zur „Bewegung", Verhaltenskodizes, Aufgabenzuteilung). Gleiches gilt für die apostolische Literatur wie etwa die sog. *Didache*, den *Ersten Clemensbrief* oder die Briefe des Ignatius von Antiochien. Dieser unbedingte Praxisbezug und die Einbindung in eine die Ökumene umgreifende Organisationstendenz machten die frühchristlichen Schriften zu regelrecht revolutionären Texten, wie sie bis dahin in der alten Welt in dieser Form[72] nicht existiert hatten[73]. Die in diesen Texten grundgelegte Haltung des „aktiven Ignorierens der Welt" (*qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur* [*1 Cor.* 7,31]) fällt kaum zufällig in die Epoche der höchsten Machtentfaltung des Imperiums. Die fundamentalstrategische Neuausrichtung des Reiches unter Augustus mit ihrem Akzent auf dem Schließen von territorialen Lücken und militärpolizeilicher Durchdringung des Reichsgebietes erhöhte die physische Präsenz der staatlichen Machtpotentiale[74] vor den Augen

[71] Vgl. bes. *Act.* 4,32-37 (Güterredistribution) und 6,1-7 (Bestellung erster „Funktionäre").

[72] Vorläufer gibt es immer. Der bedeutendste waren in diesem Fall die Schriften der epikureischen Schule, die hinsichtlich ihrer relativen Schmucklosigkeit und ihrer Verankerung in der organisatorischen und Lebenspraxis Momente der frühchristlichen Literatur vorwegnehmen. Aber die gesellschaftliche Relevanz ist schon aufgrund der respektiven Größenordnungen und missionarischen Dynamiken eine ganz andere.

[73] Daß dieses Organisationspotential von den etablierten politischen Kräften als Gefahr angesehen wurde, zeigen die brutalen Repressionsmaßnahmen gegen Vertreter der christlichen „Gegengesellschaft". Zunächst griffen die staatlichen Institutionen, gewissermaßen „klassischen Traditionen" verhaftet, fast ausschließlich auf Personen zu. In dem Maße, in dem die Vertrautheit mit der als bedrohlich empfundenen Organisation wuchs, wurden auch die kirchlichen Bücher ins Visier genommen. Das erste Edikt Diokletians, der der Organisation den Todesstoß versetzen wollte, ordnete die Konfiskation und Verbrennung der christlichen Bücher an (Eus. *HE* VIII 2,4f.; *mart. Pal.*, *praef.* 1; *vita Const.* III 1,4). Die Verräterfigur katexochen der Bewegung wurde der „Auslieferer" (*traditor*) ihrer Schriften.

[74] Dazu fügt sich, daß Augustus in der inschriftlichen Repräsentation als „Aufseher über Land und Meer" porträtiert werden konnte. Vgl. C. SCHULER, *Augustus, Gott und Herr über Land und Meer. Eine neue Inschrift aus Tyberissos im Kontext der späthellenistischen Herrscherverehrung*, "Chiron" 37 (2007), 383-403.

der Untertanen beträchtlich[75]. Zudem mußte die explosive expansionistische Dynamik des Reichsstaates, die dieser selbst in der Epoche größter innerer Spannung an den Tag legte, jeden Gedanken an eine bewaffnete Auflehnung im Sinne einer Sezessionsbewegung als vollkommen aussichtslos erscheinen lassen. Unter dem Eindruck dieser Entwicklung formierte sich die christliche „Gegengesellschaft", die mit ihren Institutionen und Gesetzen eine Art „Sonderstaat" bildete, mit dem Habitus des aktiven Ignorierens, also so, als gäbe es den Reichsstaat gar nicht (worauf dieser mit hilfloser Brutalität reagierte). Die christliche Gegengesellschaft kämpfte nicht, sondern sie organisierte sich – in einem wachsenden Netzwerk von Gemeinden. Diese Konstellation war der Herausbildung eines neuartigen, auf Wirkung in der Realität gerichteten Gebrauchs literarischer Texte offenkundig günstig. Die Gegengesellschaft integrierte sich, nicht ausschließlich, aber doch in intensiver Weise über das Medium vervielfältigter Texte und schuf im übrigen damit nicht nur eine Gegenorganisation, sondern auch eine „Gegensprache", die sich von den Stilen der übermächtigen Dominanzgesellschaft gezielt abgrenzte.

Die anschließende Metamorphose der christlichen Texte von einem staatsignorierenden[76] zu einem staatstragenden Corpus ist ein äußerst widerspruchsvoller und komplexer Vorgang, der hier lediglich angedeutet werden kann. Viele christliche Texte waren auf die Existenz der antistaatlichen „Gegengesellschaft" ausgerichtet gewesen und mußten nach der konstantinischen Wende im Sinne der nun staatstragenden Rolle der Kirche neu interpretiert werden. Charles Matson Odahl hat dies etwa am Beispiel der ideologischen „Militarisierung" des Christentums unter Konstantin ausführlich demonstriert[77]. Augustinus' berühmtes magnum opus *De civitate Dei* ist jedoch ein unmittelbarer Ausdruck des Umstandes, daß der Ausgleich zwischen Staats- und Gegengesellschaft nur unvollkommen gelang.

Aber nicht nur die Versöhnung der Machstellung des römischen Kaisertums mit den Lehren der christlichen „Gegengesellschaft" machte erhebliche Schwierigkeiten. In der kirchlichen Lehre selbst waren im Laufe der ersten drei Jahrhunderte ihrer Geschichte Widersprüche und Unvereinbarkeiten des Dogmas aufgetaucht. Dies waren bis Konstantin innerkirchliche Probleme (und Gegenstand der Häme von Gegnern der neuen Religion)

[75] Dazu demnächst (2009) ausführlich A. EICH, *Der Wechsel zu einer neuen* grand strategy *unter Augustus und seine langfristigen Folgen* (im Druck).

[76] Noch Tertullian hat diese Haltung in die berühmte Formel gefaßt: *nec ulla magis res aliena quam publica* (*apolog.* 38,3).

[77] *Constantine and the militarization of Christianity*, Berkeley 1976. Weitere Themenfelder der einschlägigen Reinterpretation behandelt der Sammelband A. PEČAR - K. TRAMPEDACH (Hrsgg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München 2007.

gewesen. Doch indem die römische Regierung sich den unbedingten Wahrheitsanspruch der christlichen Kirche zu eigen machte, wurden diese inneren Risse und Widersprüche ein politisches Problem. Dies ist der Hintergrund der „publizistischen" Diskussionen, für die oben der Drei-Kapitel-Streit als emblematische Illustration gewählt wurde.

Vor dem soeben skizzierten Hintergrund erscheint es als unmittelbar einleuchtend, von einer Beschränkung des neuartigen, „kritischen" Stils, wie ihn etwa Facundus von Hermiane praktizierte, auf den Bereich der Theologie zu sprechen. Dennoch ist die Konstellation etwas komplizierter als der Augenschein zunächst vorspiegelt. Wie oben (Abschnitt 3) bereits angesprochen, zeigt sich seit dem dritten Jahrhundert eine verstärkte Tendenz zu einer individuellen, schriftlichen Kontestation staatlichen Handelns oder der offensiven Beanspruchung staatlicher Dienstleistungen, wie sie sich etwa in den publizierten Petitionen ausdrückt. Die kirchlichen Schriftsteller zeigen häufig einen ähnlichen Geist, staatliches Handeln „kritisch" zu betrachten. Diese Haltung bildete sich nicht in einem politisch-gesellschaftlichen Vakuum heraus, sondern war in einen umfassenden Kontext eingebettet: Je stärker der Staat in seinen Edikten und Reskripten, Verheißungen und Ansprüchen innerhalb des Imperiums präsent war, desto stärker entfaltete sich die Neigung zu einem kritischen Dialog mit dem Staat. Dieses Phänomen wiederholte sich unter den Bedingungen des frühneuzeitlichen Fürstenstaates, beginnend mit dem 15. Jh. Über drei Jahrhunderte waren auch jetzt die „publizistischen" Kontroversen überwiegend theologisch geprägt, erst im 18. Jh. „kippte" die Diskussion und wurde vordringlich säkular (zu fiskalischen, staatsorganisatorischen und juristischen Themen). In der Spätantike läßt sich vermutlich das Anfangsstadium einer ähnlichen Entwicklung beobachten, die dann durch die Katastrophen des Frühmittelalters jäh beendet wurde.